S. Michałowiczowa - Program społ. pol. Kościoła Frankońskiego w wieku VI

PROGRAM SPOŁECZNO-POLITYCZNY KOŚCIOŁA FRANKOŃSKIEGO w WIEKU VI

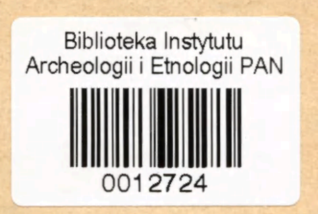
TRAVAUX HISTORIQUES
DE LA SOCIÉTÉ DES SCIENCES ET DES LETTRES
DE VARSOVIE
VOLUME VI FASCICULE I

ROZPRAWY HISTORYCZNE
TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WARSZAWSKIEGO
TOM VI ZESZYT I

STANISŁAWA MICHAŁOWICZOWA

PROGRAM SPOŁECZNO-POLITYCZNY KOŚCIOŁA FRANKOŃSKIEGO w WIEKU VI





WARSZAWA
NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WARSZAWSKIEGO
WYDANE Z FUNDUSZU IM. Ś. P. MIROSŁAWA KERNBAUMA
1927

Tematem poniższej rozprawy jest ustalenie programu społeczno - politycznego kościoła frankońskiego w wieku VI. Może żadne z zagadnień nie jest przedmiotem tylu opracowań, jak zagadnienie związane z historją kościoła frankońskiego. Że wspomnę tylko takie autorytety jak Loening, Hauck, Hinschius, Duchesne, Fustel de Coulanges, Vacandard, Lavisse, Glasson, Waitz, Brunner i cały szereg innych. Powyżsi uczeni zapoznają nas w mniej lub więcej dokładny sposób z ustrojem kościoła, wyjaśniają wzajemne stosunki kościoła i państwa. Mamy też dzieła poświęcone poszczególnym zagadnieniom, związanym z życiem kościoła. Elekcja biskupów, sądownictwo duchowne, sprawa kościołów prywatnych, oto przedmiot specjalnych zainteresowań Hauck'a, Vacandard'a, Cloche'go, Sohm'a, Nissl'a, Stutz'a, Schubert'a, Fournier'a i Genestal'a.

Nikt jednak z wymienionych autorów nie ujmuje spraw kościelnych z programowego punktu widzenia. W pracy niniejszej mam więc zamiar zwrócić uwagę na tę właśnie stronę zagadnienia, oświetlając postulaty i dążenia kościoła merowińskiego w stosunku do społeczeństwa współczesnego i do władzy państwowej. Próba poruszenia jeszcze raz spraw kościoła frankońskiego z okresu opracowanego skądinąd tak dokładnie i wyczerpująco przez uczonych tej miary, jak wyżej wymienieni, może wydać się zbyt śmiałą. Odmienne jednak ujęcie tematu i chęć zwrócenia uwagi na rozwój niektórych procesów dziejowych związanych z życiem kościoła, a nie podkreślonych w ten sposób, w jakiby na to zasługiwały, dodaje mi odwagi do podjęcia mego zadania.

Zadaniem mojem będzie określenie programu kościoła Galji merowińskiej w stosunku do współczesnego mu życia społecznego i politycznego. Rozbijając temat mój na poszczególne elemen-

ty składowe postaram się odpowiedzieć kolejno na następujące pytania:

1) Jaki związek ideowy utrzymuje kościół frankoński wieku VI z Rzymem papieskim i czy jest uzależniony od niego faktycznie?

2) Jaką rolę odgrywają biskupi frankońscy wieku VI w życiu społeczno - politycznem państwa?

3) Jakie są główne wytyczne programu społeczno - politycznego kościoła frankońskiego w wieku VI?

Rozprawę mą opieram na źródłach z epoki merowińskiej, oraz na uchwałach synodów z epoki poprzedniej; pozatem korzystam z opracowań źródeł w istniejącem piśmiennictwie historycznem.

Na ostatku muszę nadmienić, że ilekroć wypada mi mówić o którymś z przepisów Praeceptio Chlotari, — uzgadniam tu swe rozumowanie z koncepcją prof. M. Handelsmana, który w pracy swej „t. zw. Praeceptio 614 roku" uznaje punkty te za wyraz programowych dążeń kościoła frankońskiego na początku VII st.

BIBLJOGRAFJA

A. ŹRÓDŁA

1) *Concilia Aevi Merovingici* (ed. Maassen) *M. G. H. Legum sectio III, Tomus I.* Hannoverae 1893.

2) J. Dominicus Mansi *Sacrorum Conciliorum nova et amplisima collectio..., Tomus I—X.* Florentiae, 1764.

3) *Capitularia Regum Francorum* (ed. Boretius) *M. G. H. Legum sectio II. Tomus I.* Hannoverae, 1883.

4) J. M. Pardessus, *Diplomata, Chartae, Epistolae, Leges, aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia. Tomus I.* Lutetiae Parisiorum 1843. Testament Bertramna, 197 — 215.

5) *Fredegarii Chronicarum libri quattuor* (ed. Krusch). *M. G. H. Scriptores Rerum Merovingicarum T. II.* Hannoverae, 1888.

6) *Gregorii Turonensis Historia Francorum* (Arndt). *M. G. H. Scriptores rerum meroving. Tomus I.* Hannoverae 1885.

7) *Liber Historiae Francorum* (ed. Krusch). *M. G. H. Script. Rer. Mer. T. II.* Hannoverae. 1888.

8) *Formulae Merov. et Karolini Aev.* (ed. Zeumer). *M. G. H. Legum sectio V.* Hannoverae. 1882.

9) *Diplomata* (Pertz) Lauer - Samaran *Les diplômes originaux des Merovingiens* 1908.

10) *Epistolae Austrasicae* (ed. Gundlach). *M. G. H. Epistolarum tomus III.* Berolini 1892.

11) *Epistolae Merovingici et Karolini Aevi,* T. I. *Epistolarum.* T. II. Berolini. 1892.

12) *Epistolae Arelatenses* (ed. Gundlach). *M. G. H. Epist.* T. III. Berolini 1892.

13) *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum* (ed. Ewald i Hartmann). *M. G. H. Epistolarum.* T. I² II². Berolini, 1891—1909.

14) *Vita Caesarii episc. Arelatensis M. G. H. Ss. R. Mer.* Hannoverae, 1896, T. III, 433—501.

15) *Vita S. Columbani* (ed. Krusch). *M. G. H. Ss. R. Mer.* Hannoverae i Lipsiae, 1902. T. IV, 1—152.

16) *Vita Desiderii Cadurcensis SS. R. Mer.* Hannoverae et Lipsiae, 1902, T. IV, 547—602.

17) *Vita Eptadii presbyteri Cervidunensis* (ed. Krusch). *M. G. H. Ss. R. Mer.* Hannoverae, 1896. T. III, 184—194.

18) *Vita Lupi* (ed. Krusch). *M. G. H. Ss. R: Mer:* Hannoverae et Lipsiae, 1902. T. IV, 176—187.

19) *Vita Nicetii episc. Lugdunensis M. G. H. Ss. R. Mer.* Hannoverae, 1896. T. III, 518—524.

20) *Vita S. Radegundis. M. G. H. Ss. R. Mer.* T. II Hannoverae, 1889.

21) *Vita Vedastis episcop. Atrebatensis duplex. M. G. H. Ss. R. Mer.* Hannoverae, 1896. T. III, 397—427.

22) *Venanti Fortunati Opera poetica.* Berolini, 1881. *M. G. H. Auct. Ant.* T. IV, pars prior.

23) *Venanti Fortunati a) Vita S. Germani* ed. Krusch.
b) Vita S. Albini.

B. OPRACOWANIA

1) H. Brunner *Deutsche Rechtsgeschichte.* Leipzig, 1887—1892, II.

2) F. Dahn *Die Könige der Germanen,* V/3.

3) Al. Dopsch *Wirtschaftliche u. soziale Grundlagen der Europ. Kulturentwicklung aus der Zeit v. Caesar bis auf Karl den Grossen.* Wien, 1924, II, Zweite Aufl.

4) Du Cange *Glossarium mediae et infinimae latinitatis* ed. Henschel. Nivil, 1883—1887. T. I—X.

5) Duchesne *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule.* Paris, 1899. T. I—III.

6) Duchesne *L'église en Gaule au VII-ème siècle.* Rev. des deux mondes. Paris, 1924, T. 24, VII.

7) Fahlbeck *La royauté et le droit royal Francs durant la première periode de l'existence du royaume.* Lund, 1883.

8) Fustel de Coulanges *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.* T. III. La monarchie franque. Paris, 1888.

9) Fustel de Coulanges *L'alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne.* Paris, 1889.

10) Fustel de Coulanges *L'invasion gérmanique et la fin de l'empire.* Paris 1904.

11) M. Handelsman *Tak zw. Praeceptio 614 r.* Odbitka Przeglądu Hist. T. V. Warszawa, 1925.

12) M. Handelsman *Z metodyki badań feodalizmu.* Warszawa, 1917.

13) Carl. Jos. Hefele *Conciliengeschichte.* Freiburg 1877, I—III.

14) P. Hinschius *System des Katholischen Kirchenrechts.* Berlin, 1883, I — IV.

15) M. Kroell *L'immunité franque.* Paris, 1910.

16) G. Kurth *Clovis.* Paris, 1901. T. I—II.

17) Aug. Longnon *Géographie de la Gaule au VI-ème siècle.* Paris, 1878.

18) G. Monod *Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne.* Paris, 1872. T. I.

19) Waitz *Deutsche Verfassungsgeschichte* Berlin, II (1 — 2).

20) A. Hauck *Kirchengeschichte Deutschland.* Leipzig, 1898, T. I.

21) G. Lardé *Le tribunal du clerc dans l'empire Romain et la Gaule franque.* Moulins, 1920.

22) Ed. Loening *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts.* Strassburg, 1878. T. II.

23) A. Nissl *Zur Geschichte des Chlotarischen Edicts 614.* Mittheilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung Ergänzungsband. Innsbruck, 1892, III.

24) A. Nissl *Der Gerichtstand des Clerus im fränkischen Reich.* Innsbruck, 1886.

25) R. Sohm *Die geistliche Gerichtsbarkeit im fränkischer Reich.* Zeitschrift f. Kirchenrecht. Herausg. v. Dove u. Friedberg, 1870, IX.

---

26) P. Cloché *Les elections episcopales sous les Mérovingiens,* Le Moyen Age 2-ème serie. Tome XXVI. Paris 1924 — 25. Septembre — Décembre.

27) Hauck *Die Bischofswahlen unter den Merovingern.* Erlangen, 1883.

28) H. Schubert *Staat u. Kirche in den arianischen Königreichen u. im Reiche Chlodvigs.* München u. Berlin, 1912.

29) E. Vacandard *Les elections episcopales sous les Mérovingiens.* Études critiques et d'histoire religieuse. Paris, 1913, premiere serie, V-ème éd.

---

30) Roth *Geschichte des Benefizialwesen.* Erlangen, 1850.

---

31) Bimbenet *Des conciles considérés comme source de droit coutumier et comme principe de la constitution de l'église.* Rev. Cr. de leg. et Jur. 1861—1864, XXI—XXV.

32) Fournier *La propriété des églises dans les premiers siècles du Moyen-Age.* Nouv. Rev. Hist. de droit franc. et étranger 1897, 486 i n.

33) R. Génestal *Les origines du droit écclesiastique franc.* Nouv. Rev. Hist. de droit français et étranger 38 année. Juillet. Aout 1914. Nr. 4.

34) F. Senn *L'institution des Vidamies en France.* Bibl. de la fondat. Thiers. Paris, 1907, Tom X.

35) F. Senn *L'institution des Avoueries ecclésiastiques en France.* Paris.

36) Ks. Wł. Szcześniak *Dzieje Kościoła Katolickiego.* Warszawa, 1892.

37) P. Thomas *Le droit de propriété des laiques sur les églises et le patronage laïque au Moyen Age.* Bibl. de l'école. de hautes etudes. Paris, 1906.

---

38) Glasson *Histoire du droit et des institutions de la France.* Paris, 1889, I—III.

39) Er. Lavisse *Histoire de France.* T. II, I-ère partie. Paris.

40) Malnory *Saint Cesaire.* Bibl. de l'école des hautes etudes. Paris, 1894.

41) Prou *La Gaule mérovingienne* (1897).

42) Tardif *Etudes sur les institutions polit. et administratives de la France.* Periode mérovingienne. Paris 1881.

I

STOSUNKI KOŚCIOŁA FRANKOŃSKIEGO Z RZYMEM PAPIESKIM I RZUT OKA NA SYNODY FRANKOŃSKIE WIEKU VI

Stosunki kościoła frankońskiego z kościołem rzymskim w wieku VI. Frankowie zastają kościół w Galji zupełnie zorganizowany, tak pod względem stosunków zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Nie mają go też zamiaru niszczyć. Opanowując Galję, Chlodwig nie występuje względem niej wrogo, nie czyni tego zwłaszcza w stosunku do jej kościoła. Jszcze jako poganin wykazuje, według słów Grzegorza z Tours, swą przychylność dla kościoła katolickiego, zwracając kościołom rzeczy zrabowane przez swoje wojska [1]. Wychowany w tradycji swego ojca, który będąc sprzymierzeńcem Rzymian, bronił swego czasu Galji od Wizygotów i Sasów, Chlodwig nie zwalcza wiary katolickiej i jej przedstawicieli biskupów [2]. Wpływ żony katoliczki, stosunek z ludnością, wyznającą wiarę rzymską uczyniły to, że młody ale szybko orjentujący się w stosunkach społecznych król nie pała niechęcią do kościoła katolickiego; przeciwnie widzi w tym kościele siłę, godną wyzyskania w celach polityki państwowej.

Kościół byłej Galji cesarskiej nie przeciwstawia się zasadniczo pracy prawnopaństwowej nowej monarchji; episkopat galijski usiłuje dojść od chwili utworzenia się państwa merowińskiegi do pewnego porozumienia z jej monarchami. Tak np. arcybiskup Remigjusz z Reims czyni próby nawiązania przyjaznych stosunków z młodziutkim Chlodwigiem zaraz po jego wstąpie-

---

[1] Greg. Tur. Lib. II c. 27. Hist. Francorum. M. G. H. Scr. Rer. Mer. T. I.

[2] Duchesne *L'église dans la Gaule franque au VI-ème siècle.* Rev. des deux mondes. Nov. 1924, str. 274 albo Duchesne *Eglise au VI-ème siècle.* Paris, 1925, 486 i n. Loening *Geschichte des deutschen Kirchenrechts.* Strassburg, 1878, T. II, 6—9.

niu na tron, pisze doń list [3]) w bardzo serdecznym tonie, nawołując króla do roztoczenia troskliwej opieki nad ludnością, zwłaszcza nad wdowami i sierotami, do wykupywania jeńców, do trzymania przy sobie godnych i dobrych doradców, wreszcie do poszanowania biskupów [4]). Nawiązywanie osobistych stosunków przez arcybiskupa Remigjusza z pogańskim królem pozwala przypuszczać, iż inni biskupi z t. zw. „secunda Belgica" wstąpili w ślady swego arcybiskupa, przekładając przez to pogan - Franków nad heretyków - Wizygotów, którzy przez swe arjaństwo byli groźniejsi dla kościoła katolickiego, niż Frankowie przez ich pogaństwo.

Z obu więc stron zarówno monarchy jak i kościoła ujawnia się dążenie do nawiązania od samego początku państwa merowińskiego jak najprzyjaźniejszych wzajemnych stosunków. W tych warunkach poczyna wyłaniać się podłoże do faktu o wielkiej doniosłości historycznej. Przymierze króla z kościołem zostaje ostatecznie i uroczyście stwierdzone przyjęciem przez króla wiary Chrystusowej z rąk arcybiskupa z Reims [5]). W przyjęciu chrztu przez Chlodwiga [6]) świat katolicki upatruje widomy znak opatrzności i posłannictwa Bożego. Biskup Avitus z Vienny śpieszy pozdrowić króla w imieniu episkopatu burgundzkiego i wskazać mu na zadania, do których sam Bóg go przeznaczył; poleca królowi nawracanie i rozszerzanie chrześcijaństwa nietylko wśród Franków, ale i wśród wszystkich ludów pogańskich [7]). Chrzest Chlodwiga jest jakby zapowiedzią zwycięstwa chrześcijańskiego nad pogaństwem, katolicyzmu nad arjaństwem. Triumfy Chlodwiga są od tej chwili triumfami kościoła katolickiego. Państwo frankońskie staje się w oczach biskupów galijskich owem państwem powołanem do wielkiej misji szerzenia chrześcijaństwa i ochrony kościoła katolickiego. Nie długo, a sam Chlodwig przejmie się nową rolą i ogłosi się za obrońcę katolicyzmu,

---

[3]) List ten jest przedmiotem dyskusji pomiędzy uczonymi. Patrz: L o e n i n g, l. c., 7 n. l.; H a u c k I, Beilage I, 580; S c h u b e r t *Geschichte d. Christl. Kirche im Frühmittelalter* Tübingen, 1921, 90; G u n d l a c h Neues Archiv t. XIII. Epist. Austrasicae. W interpretacji idę za Hauckiem.

[4]) Epistolae Austrasicae. M. G. H. Epist. T. III Nr. 2.

[5]) Greg. Tur. H. Fr. II, 31.

[6]) Nie wchodzę tu w analizę motywów nawrócenia się pogańskiego króla, ani też w spór pomiędzy uczonymi o sam chrzest. Patrz: K u r t h *Clovis.* Paris 1901, T. II, 276; H a u c k, l. c., Beil. I, 580; D o p s c h *Wirtsch. u. sozial. Grundl. der Europ. Kulturentwickelung* 1924, II, 249 nast. S c h u b e r t, 90.

wykreślając sobie jako najbliższy cel wygnanie arjan z Galji przy Bożej pomocy [8]. Nic więc dziwnego, że arcybiskup Remigjusz mówi o Chlodwigu, że jest on nietylko głosicielem wiary, ale i jej obrońcą [9]. Jakkolwiek jest bardzo wątpliwe, by Chlodwig podbijając Galję działał świadomie, mając na celu li tylko szerzenie chrześcijaństwa, a gnębienie herezji, tem nie mniej *de facto* król ten zaznacza stale swoją gorliwość dla kościoła katolickiego, nie szczędzi nadań i przywilejów kościołom frankońskim [10]. Tak samo w czasie wojny z Wizygotami Chlodwig nakazuje swym wojskom nietykalność kościołów [11]; w liście zaś swym do biskupów zapewnia duchownym, ludności zależnej od kościoła, oraz wdowom obronę i opiekę przed wszelkim możliwym gwałtem [12]. To też wkrótce monarcha ten uzyskuje sympatję nietylko wśród biskupów swego państwa, lecz także wśród biskupów państwa Wizygotów i Burgundów, którzy duchowo solidaryzują się z tym królem katolickim [13]. Ze swej strony Chlodwig wykorzystuje umiejętnie rozdźwięki między ludnością katolicką, a władcami arjańskimi w państwie Wizygotów i Burgundów i przy moralnem poparciu biskupów nawołujących do zwalczania wrogów kościoła opanowuje stopniowo całą Galję, kładąc tem opokę pod budowę nowego potężnego państwa frankońskiego. W tych warunkach jest rzeczą aż nadto zrozumiałą, iż kościół katolicki nie waha się uznać w nim swego suwerena. Odtąd między kościołem a monarchją merowińską nawiązują się mocne więzy łączności.

W przeciwieństwie do cesarzy rzymskich król Franków nie miesza się do spraw dogmatów i do spraw czysto religijnych i pozostawia biskupom zupełną swobodę pod tym względem [14]. Pozostaje więc nietkniętą dyscyplina wewnętrzna, pozostaje nietknięta organizacja kościelna ze swym ośrodkiem „civitas", zostają utrzymane przepisy prawa rzymskiego, któremi posługuje się w dalszym ciągu kościół frankoński. Ale obdarzając kościół

---

[7]) Epist. 41. M. G. H. Auct. Antiq. VI c. 2. a też Mansi *Sacr. concil nova et ampl. Coll.* T. 8, 175.

[8]) Gr. Tur. H. Fr. II, 37.

[9]) Ep. Remigii 3. Epist. Austras.

[10]) patrz niżej str. 45 n. 2.

[11]) Greg. Tur. H. Fr. II, 37.

[12]) M. G. H. Capitularia Merovingica. T. I. Chlodovici regis ad episcopos epistola.

[13]) Gr. Tur. H. Fr. II, 23, 26, 36.

[14]) Leoning, l. c. 31; Hauck, l. c., 156 n. 5.

kompletną swobodą na polu działalności religijnej, monarcha merowiński jest daleki od myśli pozostawiania kościoła samemu sobie pod innemi względami. Jako suweren z nieograniczoną władzą król Franków nie rezygnuje ze swych praw w stosunku do kościoła. Od początku utworzenia się własnego państwa o tak rozległych granicach monarcha merowiński zastrzega sobie prawo wywierania wpływu na kształtowanie form kościelnych w tych wypadkach, gdy życie kościoła zahacza o życie państwa. Już sam fakt, tak doniosły, jak zwołanie pierwszego synodu kościelnego przez Chlodwiga przemawia sam za siebie. Niektóre zaś uchwały, jakie zapadają na tem pierwszem zgromadzeniu biskupów [15]), charakteryzują w znamienny sposób ustosunkowanie się państwa do kościoła. Ale główna zmiana, jaką stwierdzamy w kościele katolickim na terenie państwa frankońskiego, polega na tem, iż kościół ten staje się w wymienionym okresie kościołem krajowym, zamkniętym w sobie i niezależnym od papieża rzymskiego. Związany dzięki zmienności dziejów z nowym ustrojem państwowym, kościół ten wiąże swe interesy z interesami nowego państwa, losy swe z losami tegoż państwa. Podporządkowując się ogólnym interesom państwowym, kościół frankoński zmuszony jest podlec pewnemu ograniczeniu swej wolności i uzależnić się do pewnego stopnia od nowego władcy i jego praw.

Związek kościoła frankońskiego z Rzymem Papieskim ulega, jak nadmieniłam powyżej, rozluźnieniu. Papież, który od połowy wieku V rządził kościołem Galji, nie wykonywa tu więcej swych praw zwierzchniczych, a jednak kościół frankoński zamykając się narazie *de facto* w sferze interesów lokalnych, nie zrywa pomimo to swej ideowej łączności ze stolicą apostolską niemal poprzez cały wiek VI. Papiestwo nie rezygnuje ze swych dawnych uprawnień i usiłuje pozostać w stosunku do tego kościoła najwyższą instancją duchowną.

Od początku wieku VI południe Galji pozostaje w stałym związku z Rzymem Papieskim; zwłaszcza dotyczy to metropolji w Arles. Głównym propagatorem łączności kościoła frankońskiego z Rzymem jest biskup Cezarjusz, który, jak to widać z listów papieża Symmacha, zwraca się parokrotnie do stolicy apostolskiej szukając w autorytecie papieża oparcia przed powzięciem pewnych postanowień i prosząc o rozstrzygnięcie różnych wątpli-

---

[15]) O czem patrz niżej.

wości. Na prośbę Cezarjusza papież Symmach potwierdza granicę metropolji w Arles, ustanowioną jeszcze przez papieża Leona I [16]) i rozstrzyga szereg pytań dotyczących zarządzeń kościelnych w sprawie inaljenacji, symonji, nadużyć przy wyświęcaniach kapłańskich, porywania dziewic i wdów [17]). Jakkolwiek zarządzenia papieża są tylko powtarzaniem tez, wysuniętych przez samego Cezarjusza, tem niemniej mają one mieć obowiązujące znaczenie dla wszystkich wiernych na terenie kościoła galijskiego, jako zarządzenia usankcjonowane przez autorytet samego papieża. Tenże Cezarjusz otrzymuje od papieża Symmacha przywilej, z którego korzystali przedtem jego poprzednicy, biskupi z Arles; dostaje mianowicie prawo noszenia paljusza [18]) i przywileje, na których podstawie staje się w rzeczach wiary zastępcą papieża na Galję i Hiszpanję (Septymanja). Odtąd biskupstwo w Arles ma być ośrodkiem życia kościelnego w Galji, biskup zaś pośrednikiem pomiędzy papieżem i kościołem frankońskim. Jako wikarjusz papieski i reprezentant jego w państwie frankońskiem, biskup w Arles ma czuwać nad czystością wiary, zwoływać synody, rozstrzygać sprawy mniejszej wagi we własnej kompetencji wraz z podległymi mu biskupami, ważniejsze zaś odsyłać do papieża, ma zaopatrywać biskupów, udających się w podróż w listy polecające [19]). Następcy Symmacha, papieże Hormizda, Feliks IV, Jan II, Agapit — usiłują w dalszym ciągu utrzymać łączność i kontakt z Cezarjuszem. Powiadamiają go o wygaśnięciu herezji nestorjańskiej [20]), wydają mu zarządzenia w sprawach wyboru biskupów i wyświęcania świeckich [21]), wydają wyrok w sprawie biskupa Contumeliosus'a [22]), powtarzają zarządzenia w sprawach aljenacji dóbr kościelnych [23]) i t. p. Korespondencja biskupa z Arles z papieżami w Rzymie trwa przez długie lata; wyczuwa się w niej chęć papieży uzależnienia kościoła galijskiego na nowo od macierzystej władzy w Rzymie i chęć biskupa z Arles do nawiązania ściślejszej łączności ze stolicą apostolską.

---

[16]) Epistolae Arelat. Nr. 25 (M. G. H., T. III).
[17]) Ep. Arel. 26, 27.
[18]) Ibidem. Patrz Ks. Szcześniak, 284.
[19]) Epist. Arel. 28, 29.
[20]) Ibidem, 30.
[21]) Ibidem, 30, 31.
[22]) Ibidem 32, 33, 34, 35.
[23]) Ibidem, 36.

Kontakt z Rzymem nie ulega zerwaniu po przyłączeniu Prowansji do państwa frankońskiego. W r. 538 tenże Cezarjusz staje się pośrednikiem między papieżem Wigiljuszem i królem Teodobertem, który zwraca się do papieża z prośbą o rozstrzygnięcie, jaką pokutą można zmyć grzech popełniony przez zawarcie małżeństwa z żoną brata. W odpowiedzi na to papież przesyła Cezarjuszowi instrukcję, upoważniającą do nadzoru nad wypełnieniem pokuty za grzech, o którym wspomina Teodobert [24]).

Po śmierci Cezarjusza jego następcy zachowują nadal godność prymasów i zastępców papieży; biskupi Auksanjusz i Aureljan otrzymują również od papieży przywilej noszenia paljusza, oraz prawo reprezentowania stolicy apostolskiej w charakterze wikarjuszów. Biskup Auksanjusz otrzymuje paljusz i staje się wikarjuszem i prymasem w r. 545. Jako taki ma spełniać na terytorjum, podległem Childebertowi, a też tych biskupstw, które dawniej jeszcze były zależne od Arles, te same funkcje, jakie spełniał przedtem Cezarjusz [25]).

Następcą Auksanjusza zostaje biskup Aureljan, który otrzymuje od papieża Wigiljusza takie same prawa, jak jego poprzednik [26]). Pozatem papież Wirgiljusz, posądzony o odstępstwo od wiary z powodu sporu dogmatycznego, dbały o opinję biskupów galijskich, co do swej prawowierności, prosi biskupa Aureljana o ogłoszenie na podległem mu terytorjum duchownem, że on Wigiljusz pozostał wierny uchwale czterech powszechnych synodów i tradycjom swych porzedników.[27])

Taką samą łączność z Arles stara się utrzymać papież Pelagjusz I. Zgodnie z życzeniem króla Childeberta, a też z tradycją przekazaną przez swych poprzedników, papież ten nadaje w r. 557 Sapaudowi biskupowi w Arles przywilej noszenia paljusza oraz prawo wikarjatu, podkreślając przytem, że biskup w Arles ma zajmować jako prymas pierwsze miejsce wśród biskupów Galji i zarządzać sprawami kościelnemi „per universam Galiam" [28]). Papież prosi biskupa o przestrzeganie dyscypliny kościelnej przy wyświęcaniach kapłańskich [29]), o opiekę nad

---

[24]) Ibidem, 38.
[25]) Ibidem, 40, 41, 42.
[26]) Ibidem, 43, 44.
[27]) Ibidem, 45.
[28]) Ibidem, 50.
[29]) Epist. Aevi Merovingici 5. (M. G. H. Epist. T. III.).

Rzymianami, zmuszonymi uciekać ze swej ojczyzny [30]; poleca wyegzekwować należny papieżowi czynsz z posiadłości papieskiej [31]. Pozatem papież zaprzecza najkategoryczniej w swej korespondencji z biskupem, a też z królem Childebertem I rozsiewanym pogłoskom o rzekomem jego odstępstwie od wiary [32]. Na potwierdzenie swych słów papież przesyła królowi wyznanie swej wiary [33], oraz zapewnienie, iż przestrzegał i przestrzega uchwał Leona Wielkiego, a również czterech poprzednich synodów. Na życzenie króla papież Pelagjusz posyła mu relikwje święte [34], poleca specjalnej opiece króla kościół w Arles, jak również jego biskupa, czyniąc jednocześnie gorzkie wymówki królowi za obniżanie autorytetu biskupa Sapauda [35].

Na Pelagjuszu I urywają się na pewien czas nasze wiadomości o stosunkach kościoła frankońskiego ze stolicą apostolską. Jeszcze kilka wzmianek o biskupie Aunarius'ie z Auxerre, zdającym relację Pelagjuszowi II (r. 575 — 590) o nowo zbudowanych kościołach i odbierającym relikwje święte od papieża, pozwala nam przypuszczać, iż stosunki Galji ze stolicą apostolską nie zostały całkiem zerwane [36].

Znaczne ożywienie w stosunkach kościoła frankońskiego z Rzymem następuje natomiast za czasów Grzegorza I Wielkiego, kiedy to Arles wraca znowu do dawnego znaczenia. Zwrot ten Arles zawdzięcza przedewszystkiem temu niepospolitemu papieżowi, który z nieustającą energją dąży do podniesienia autorytetu stolicy apostolskiej i do najdalszego opanowania swemi wpływami licznych krajów: Afryki, Hiszpanji, wśród nich i państwa frankońskiego. Jako wierny stróż tradycyj dawnych dekretów kościoła katolickiego Grzegorz I dąży do przywrócenia jedności, do uzdrowienia obyczajów i do utwierdzenia dyscypliny kościelnej w świecie katolickim wogóle, w państwie zaś frankońskiem w szczególności. W tym celu Grzegorz I odnawia sto-

[30]) Epist. Arel. 53.

[31]) Ibidem, 49.

[32]) Ibidem, 48 list. Palagjusza do Childeberta I; Epist. Aev. Mer. 5. List papieża do biskupa Sapauda.

[33]) Epist. Arel. 54.

[34]) Ibidem, 48. List papieża do Childeberta I; 49 — list papieża do biskupa Sapauda.

[35]) Ibidem, 52.

[36]) Epist. Aev. Mer., 9, 10. Listy Pelagjusza do Aunarius'a.

sunki z Arles, nadaje jego biskupowi Virgilius'owi takie same prawa i przywileje, z jakich korzystali jego poprzednicy. Biskup w Arles otrzymuje z powrotem prawo używania paljusza i zarządzania kościołem na ziemiach króla Childeberta II w zastępstwie papieża [37]. Virgiljusz otrzymuje od papieża zarządzenia w sprawach wyświęcania kapłanów, symonji, obcowania biskupa Severus'a z Marsylji ze złymi ludźmi, otoczenia opieką misji angielskiej w osobach Augustyna i jego mnichów, oraz, i to najważniejsza, najrychlejszego zwołania synodu [38]. Będąc wiernym tradycji prymatu Arles, papież posuwa swą gorliwość tak dalece, że upomina biskupa Augustyna, przebywającego w tym czasie w Galji, by szanował autorytet frankońskiego wikarjusza papieskiego i by tylko przy współudziale tegoż starał się przeciwdziałać zgorszeniu szerzącemu się wśród biskupów Galji, oraz by nie sięgał po władzę nad biskupami galijskimi poza wiedzą biskupa w Arles [39]. Papież Grzegorz I koresponduje nietylko z biskupami z Arles, pisze również i do innych biskupów Galji Merowińskiej, poruszając najrozmaitsze sprawy [40].

Grzegorz I nie ogranicza się do korespondencji z biskupami, lecz koresponduje też z królami merowińskimi i ich możnymi, starając się w ten sposób zaskarbić ich względy dla planów swej wielkiej reformy; prosi ich też o łaskawą opiekę dla misji angielskiej [41], dla posiadłości papieskich leżących w Galji [42]. Z właściwą sobie energją i taktem Grzegorz I nawołuje monarchów do uzdrowienia stosunków kościelnych, do usunięcia symonji i na-

---

[37]) Gregorii I papae Regist. Epist. V, 58 list papieża do biskupa Virgiljusza z Arles; V, 59 list papieża do biskupów z państwa Childeberta II; V, 60 List papieża do Childeberta II.

[38]) Ibidem, V, 58; XI, 38, 45.

[39]) Ibidem, XI, 56 „cum eodem Arelatense episcopo debeat agere".

[40]) Ibidem, IX, 218, 222 listy papieża do Syagriusza z Autun; XI, 40, do Aeterjusza z Lionu; IX, 219 — do Aregjusza z Gap. — w sprawie zwołania synodu. I., 45 — do Virgiljusza z Arles i Teodora z Marsylji w sprawie niezmuszania Żydów do chrztu; IX, 157 — do Dezyderjusza z Vienny w sprawie paljusza; XI, 34—w sprawie nauczania gramatyki; IX, 214 — do Syagriusza z Autun w sprawie restytuowania parafji biskupa Ursicinusa z Taurinu; IX, 224 — do Virgiljusza z Arles i Siagriusza z Autun w sprawie ich biernego zachowania się.

[41]) Ibidem, VI, 57. List papieża do Brunhildy.

[42]) Ibidem, VI, 6. List Grzegorza do Childeberta II, który prosi o opiekę nad kapłanem Candid'em i nad patrymonjum papieskiem; VI, 5 — list o to samo do Brunhildy.

dużyć przy wyświęcaniu świeckich na biskupów [43]), zwraca uwagę panujących na utrzymywanie niewolników—chrześcijan przez żydów [44]), na zwyczaje pogańskie panujące jeszcze w państwie frankońskiem [45]), wreszcie na konieczność zwołania synodu [46]). Papież wyraża nawet gotowość przysłania do państwa frankońskiego swego legata, któryby wraz z miejscowymi biskupami omówił środki zaradzenia złemu [47]). Zręcznie i dyplomatycznie wychwala cnoty Brunhildy i jej wnuków, idzie przy tej sposobności nawet na pewne ustępstwa, udzielając na prośby tejże królowej przywileju noszenia paljusza biskupowi Siagrjuszowi z Autun, jakkolwiek norma kościelna wymaga od zainteresowanego biskupa osobistych o to starań [48]). We wszystkich tych sprawach, tak różnorodnych, Grzegorz I stara się związać kościół Galji merowińskiej ze stolicą apostolską i uzależnić go od zwierzchniej władzy kościoła rzymskiego. Grzegorz I występuje przytem zawsze tylko jako doradca, nigdy jako rozkazodawca. Pomimo to, jako biskup rzymski, a więc pierwszy wśród innych biskupów świata katolickiego, papież ten poczuwa się uprawnionym, gdy tego wymaga chwila, do upominania biskupów i królów merowińskich, by dążyli do uzdrowienia stosunków kościelnych i by się podporządkowywali powszechnej dyscyplinie kościelnej. A że pozatem papież ten przewyższa wszystkich też i swemi osobistemi, niepospolitemi wartościami, trudno więc przypuścić, by postać tego wielkiego budowniczego kościoła nie wycisnęła piętna, przynajmniej na lepszych elementach episkopatu merowińskiego.

Po śmierci Grzegorza Wielkiego stosunki z Rzymem papieskim ulegają stopniowo zerwaniu. Raz jeszcze w r. 613 na prośbę króla Teodoryka II biskup Florjan w Arles uzyskuje od papieża Bonifacego IV prawo noszenia paljusza [49]). Na tem urywają się

---

[43]) Ibidem, VIII. 4.

[44]) Ibidem, IX, 113. List papieża do Brunhildy; IX. 215 List do Teodoryka i Teodeberta.

[45]) Ibidem, VIII, 4. List papieża do Brunhildy.

[46]) Ibidem, IX, 213. List papieża do Brunhildy; XI, 49 — do Brunhildy; IX, 215. List papieża do Teodoryka II i Teodoberta II; XI, 47 List do Teodoryka II; XI, 50 — do Teodoberta II; XI, 51 — do Chlotara II.

[47]) Ibidem XI, 46, List papieża do Brunhildy.

[48]) Ibidem, VIII, 4.

[49]) Epist. Aev. Merov. 13. List do króla i 12 — do biskupa Florjana.

wszelkie wiadomości o stosunkach kościoła frankońskiego ze stolicą apostolską [50]). Bezład w państwie frankońskim, niedołęstwo następców Grzegorza I, oraz groźna wciąż potęgo Longobardów wpływają na wygaśnięcie stosunków z Rzymem [51]). Usiłowania papieży zmierzające do wytworzenia w państwie frankońskiem reprezentacyjnego ośrodka Rzymu nie dają w tym okresie pożądanych wyników.

Biskupi z Arles mieli zająć pierwsze miejsce między biskupami galijskimi, mieli zwoływać synody, rozstrzygać spory między biskupami, zaopatrywać biskupów w listy polecające. W rzeczywistości wikarjat papieski nie korzysta z tych przywilejów [52]). Nie korzysta np. z prawa zwoływania synodów na podległem mu terytorjum, gdyż i synod paryski z 559 r. i synod w Valens z 585 r. są zwołane przez królów Childeberta I i Gontrama. Nie widzimy też, by biskup z Arles przewodniczył na synodach frankońskich. Na wielkim synodzie powszechnym w Orleanie z r. 549 przewodniczy biskup z Lionu, jakkolwiek jest tam obecny Aureljan z Arles. Na synodzie Paryskim w 573 r. pomimo obecności Sapauda z Arles przewodniczy biskup z Vienny. Niema też nigdzie mowy, by wikarjusz papieski rozstrzygał spory między biskupami. Przeciwnie, synod Lioński w r. 567 postanawia, by wszelkie spory między biskupami, należącymi do tej samej prowincji, były rozstrzygane przez synody prowincjonalne; o ile zaś biskupi należą do różnych prowincyj przez metropolitę tych prowincyj [53]). Nic też nie wiemy o tem, by przez wikarjuszów papieskich był przestrzegany przepis zaopatrywania biskupów galij-

---

[50]) O stosunkach kośc. frank. ze stolicą apostolską, o znaczeniu wikarjatu Arles patrz: Loening, l. c., II; Hinschius III; 699; 701; Duchesne; *L'Eglise*, 520 i nast.; Dahn *Könige der Germanen* VII; 3, 342 i nast. Hauck, l. c., 403 i nast. Fustel de Coulanges *La monarchie*, 522.

[51]) Patrz Dopsch, l. c., 283—284, który słusznie, mojem zdaniem, zwraca uwagę na niepoślednią rolę w tym wypadku możnowładztwa frank. Według autora tego właśnie w tym czasie, kiedy się urywa kontakt z papiestwem, mianowicie w okresie powstania edyktu, arystokracja frank. świecka i duchowna, związana wspólnemi interesami — mogła wpłynąć na oziębienie stosunków kościoła frank. z Rzymem papieskim.

[52]) Szeroko i przekonywająco rozwija myśl tę Loening, l. c., 79 — 82, za którym też przedstawiam cały swój wywód. Patrz również Duchesne *L'église au VI S.*, 530.

[53]) Conc. Lugdun. a. 567—570 c. 1 Conc. ed. Maassen. M. G. Leg. Sect, III. Tom I. Hannoverae, 1893.

skich w listy polecające. Z gorzkich zaś wymówek, jakie czyni papież Pelagjusz Childebertowi I o pociągnięcie biskupa Aureljana do odpowiedzialności przez synod jego sufraganów, można wnioskować, iż wikarjusz papieski podlega nawet dyscyplinarnej władzy prowincjonalnego synodu, co dla papiestwa jest nie do pomyślenia. Samo mianowanie zastępców papieskich w Arles zależy prawdopodobnie od zgody monarchy. Wprawdzie w aktach papieskich spotykamy zwrot, że wikarjat został nadany „na prośbę lub na zlecenie króla"[54]), jednakże wydaję mi się to mało prawdopodobne. Wobec wyraźnej tendencji władców merowińskich do podporządkowania kościoła państwu i wobec krajowego charakteru kościoła frankońskiego jest rzeczą wątpliwą, by sam król był inicjatorem ustanowienia w swem państwie tego rodzaju ekspozytur papieskich. Dlatego też skłonna jestem przypuszczać[55]), że udzielanie wikarjatu biskupom z Arles musi następować nie na skutek prośby królów, lecz raczej zależy od ich zgody.

W początkach VII wieku instytucja wikarjuszów papieskich zaczyna wygasać. Następca Virgiljusza w Arles, biskup Florjan nie otrzymuje już wikarjatu, lecz tylko prawo noszenia paljusza Ani kościół frankoński, ani królowie frankońscy nie są skorzy do przyznania biskupom z Arles tych uprawnień, w które ci zostali wyposażeni przez papieży rzymskich. Papiestwu rzymskiemu nie udaje się uzależnić kościoła merowińskiego. Usiłowania Grzegorza Wielkiego i jego poprzedników nie dają realnych wyników.

Ale duchowy autorytet papieża i jego znaczenie, jako pierwszego biskupa świata katolickiego, trwają nadal. W ciągu całego VI wieku związek ideowy pomiędzy kościołem frankońskim i stolicą apostolską zostaje zachowany. W sprawach większej wagi biskupi Galji frankońskiej zwracają się po ostateczne rozstrzygnięcie do papieża. Już wspominaliśmy, że Cezarjusz z Arles zwraca się do papieża Jana II po wyrok w sprawie przestępstw biskupa Contumeljosusa[56]), biskup Auxanius ubiega

---

[54]) Epist. Arel. 51 — Papież Pelagjusz do Childeberta I. „vices autem nostras praefato consacerdoti nostro Sapaudo secundum petitionem vestram direximus"; por. także Greg. I Reg. V, 60.

[55]) Idę w wywodzie swym za Loening'em, l. c., 76 — 77.

[56]) Epist. Arel. 34, 35. Papież Jan II do Cezarjusza.

się u papieża Wigiljusza o decyzję w sprawie biskupa Praetextata[57]), metropolita Leon z Sens grozi Childebertowi I, który zamierza otworzyć wbrew przepisom kanonicznym biskupstwo w Melun, apelacją do papieża[58]). Słynny proces Sagitarjusza i Salonjusza opiera się o autorytet papieża Jana III, który kasuje wyrok synodu Liońskiego, skazujący obu biskupów na pozbawienie godności i nakazuje zwrócić im ich katedry biskupie[59]). Jakkolwiek fakt zwrócenia się do papieża ma miejsce za pozwoleniem króla Gontrama, świadczy to jednak o poszanowaniu w Galji autorytetu papieskiego i o zachowaniu praw zwierzchniczych w sprawach kościelnych większego znaczenia.

U królów frankońskich stolica apostolska cieszy się nie mniejszym autorytetem. Wprawdzie nie posiadamy ani jednego listu królewskiego, jednakże z listów papieskich można wnioskować, iż władcy merowińscy darzą biskupa rzymskiego swem zaufaniem i że papież cieszy się posłuchem i poszanowaniem u nich jako głowa kościoła powszechnego. Już w r. 538 król Teodobert I zwraca się do papieża Wigiljusza przez posła swego Moderyka o rozstrzygnięcie pewnych wątpliwości[60]). W r. 556 Childebert I posyła poselstwo do papieża Pelagjusza w celu otrzymania świętych relikwij[61]). O poszanowaniu zaś autorytetu Grzegorza Wielkiego przez Brunhildę i jej wnuków świadczą listy tegoż papieża. Do zacieśnienia stosunków pomiędzy papieżem i królami dopomagają wiele pielgrzymki udających się do Rzymu, jako do miejsca przechowywania relikwij świętych[62]). Już z opowiadania Grzegorza Turońskiego o jednym z diakonów można wnioskować, iż pobyt pielgrzymów w Rzymie nie pozostawał bez znaczenia[63]). Ujrzenie na własne oczy ojca świętego, odczucie autorytetu jego, wrażenie pozostałe po zwiedzaniu grobów świętych, wszystko to musiało przepełniać pielgrzymów odczuciem niedoścignionej wyższości wiecznego miasta i jego duchowych władców. O papieżu, jako o pierwszym

---

[57]) Epist. Arel. 42.

[58]) Epist. Aevi Mer. 3 „usque ad papa notitiam....“

[59]) Greg. Tur. H. Fr. V, 5.

[60]) Epist. Arel. 38.

[61]) Epist. Arel 48, 49 — Widać to z listów papieża do Childeberta I i do bp. Sapauda z Arles.

[62]) Greg. Tur. H. Fr. VI. 6; X, 1; Epist. Arel. 49.

[63]) Greg. Tur. H. Fr. X. 1.



biskupie chrześcijaństwa, wypowiada się również Grzegorz z Tours; w swej historji Franków mówi on parokrotnie o nim ze czcią, nazywa go kierownikiem kościoła Bożego [64]), oblicza czas dziejów nietylko według królów, ale też według ordynacji papieży [65]), opisuje z wielkiemi szczegółami wybór Grzegorza I, przytacza nawet mowę tego papieża [66]). Pamięć swą o stosunkach kościoła ze stolicą apostolską Grzegorz zachowuje w opowiadaniu o następcy świętego Marcina z Tours, biskupie Bricius'ie, który przez dłuższy okres czasu pozostawał u papieża, aż wreszcie po siedmiu latach wrócił na rozkaz papieski do swego miasta [67]), i o biskupie Aravatiusie z Tongres, który w czasie najazdu Hunnów szukał pomocy Bożej przeciwko dzikim najeźdźcom w miejscu siedziby papieża i w mieście grobów świętych [68]).

Wreszcie materjał pozostały po synodach jest może najbardziej miarodajny dla wykazania, jak bardzo liczono się z postanowieniami papieskiemi i z dekretami stolicy apostolskiej w kościele merowińskim. Synody frankońskie VI wieku powołują się parokrotnie na „decreta sedis apostolicae" i na kanony dawniejszych synodów. Synod Orleański z r. 538, omawiając sprawę wyborów biskupów powołuje się w swej argumentacji na dekrety stolicy apostolskiej [69]). Na innym znów synodzie Orleańskim postanawiają biskupi frankońscy w razie wątpliwości ustalenia daty Wielkiej Nocy zwracać się po rozstrzygnięcie do stolicy apostolskiej [70]). Piąty synod Orleański z r. 549, potępiając herezję nestorjańską, mówi, iż to samo uczyniła stolica apostolska [71]). Synod w Tours z r. 567 zakazuje dziewicom poświęconym Bogu zawierania małżeństw, powołując się na autorytet świętego Pawła i papieża, których to postanowienia wciąga do swych kanonów [72]).

[64]) Ibidem.

[65]) Ibidem — epilog.

[66]) Ibidem. Praefatis papae ad plebem.

[67]) Gr. Tur. H. Fr. II, 1.

[68]) Gr. Tur. H. Fr. II, 5.

[69]) Conc. Aurel. a. 538 c. 3. „Sicut decreta sedis apostolicae continent"— „sicut ipsa sedis apostolica dixit".

[70]) Conc. Aur. a. 541 c. 1. „a sede apostolica sua constitutio tenetur".

[71]) Conc. Aur. a. 549 c. 1. „quas etiam sectas sedes apostolica sancta condemnat".

[72]) Conc. Tur. 567 c. 21. „quod vel apostolus Paulus, vel papa Innocentius statuit"...

Widzimy więc, że jakkolwiek kościół Galji merowińskiej uzależnia się od monarchji frankońskiej, jakkolwiek zacieśnia swe interesy w płaszczyźnie interesów państwa frankońskiego, i rozluźnia kontakt faktyczny z papiestwem rzymskiem, to jednak nie traci swej łączności pod względem ideowym ze stolicą apostolską w ciągu całego VI wieku. Kościół merowiński zwraca się do Kurji Rzymskiej, gdy ma pewne wątpliwości, u niej szuka oparcia i siły przy przeprowadzaniu swych postulatów, powołuje się na jej dekrety, od niej wreszcie otrzymuje przywileje i relikwje święte. Chociaż kościół frankoński ma wyraźne cechy i charakter kościoła krajowego, nie przestaje jednak być przez to częścią kościoła powszechnego z punktu widzenia religijnego. Rzym, jako siedziba papieża, jako miejsce złożenia relikwij świętych, jako ośrodek życia religijnego całego świata katolickiego, „*urbs urbium et totius mundi caput*“ [75]) pozostaje w oczach biskupów, a nawet królów merowińskich najwyższym autorytetem w sprawach duchownych. Żywe interesowanie się biskupów i królów frankońskich wyznaniem wiary papieży rzymskich [74]), niepokój biskupa Nicecjusza z Trewiru o spory dogmatyczne w sąsiedniem Bizancjum, a też o los wiernych [75]), nawoływanie przez duchownych medjolańskich o pomoc dla prześladowanego przez Justynjana papieża Wigiljusza i biskupa Decjusza [76]) dają jeszcze jeden dowód, iż kościół Galji merowińskiej poczuwa się do jedności religijnej z całością świata katolickiego. Słusznie więc podkreśla Serejski w swej pracy [77]), mówiąc o stosunku kościoła frankońskiego do doktryny o nierozerwalności chrześcijaństwa z Imperium Romanum, religijną łączność jego z resztą świata katolickiego.

To skonstatowanie i ustalenie cech powszechności związanych z kościołem frankońskim jest dla naszego zagadnienia faktem pierwszorzędnej wagi. Analizując program tego kościoła w okresie VI wieku musimy pamiętać o tradycji kościelnej nierozerwal-

---

[73]) Gr. Tur. H. Fr. V. Praef.; Gr. Tur. In Glor. Mart, 82 „ipsa caput orbis urbs Roma". Venant. Fort. Carm. V, 2, 5: „Urbs Romula princeps".

[74]) Ep. Arel. 45 — list papieża Vigiljusza do Aureljana z Arles; Ep. Aev. Mer. 5. Papież Pelagjusz I do Sapauda z Arles Ep. Arel. 48; papież Pelagjusz I do Childeberta I ib. 30, 35.

[75]) Ep. Austr. 7. List bpa Nicecjusza z Trewiru do Cesarza Justynjana.

[76]) Ep. Aev. Mer. 4.

[77]) *Idea imperjum romanum w Galji merow. w VI stul.*, 37 i n.

ności, na której zasadach opiera się kościół katolicki całego świata.

Rzut oka na synody frankońskie wieku VI. Ta jedność kościoła frankońskiego z kościołem powszechnym ujawnia się w niemniejszym stopniu w utrzymaniu przez kościół frankoński tradycji zwoływania synodów oraz w tradycyjnej linji uchwał zapadających na synodach frankońskich.

Podobnie, jak w państwie Rzymskiem spotykamy u Franków synody ogólno - państwowe i prowincjonalne. W miarę uporządkowania stosunków kościelnych w państwie Merowingów przez synody ogólno - państwowe i dzielnicowe instytucja synodów prowincjonalnych poczyna stopniowo wygasać. Uchwały synodalne nawołują w dalszym ciągu metropolitów, by zwoływali swych biskupów raz na rok na synody prowincjonalne, grożąc nawet karą kościelną za nieobecność na tych synodach. Pomimo to o zgromadzeniach tego rodzaju w wieku VI słychać zaledwie tylko od czasu do czasu [78]. Przynajmniej źródła nie wspominają nic o nich; natomiast jesteśmy w tym okresie świadkami częstych ogólnych zgromadzeń biskupów z całego państwa, lub z poszczególnych dzielnic.

Na wzór dawnych powszechnych synodów. reprezentujących kościół całego państwa Rzymskiego, ogólne synody frankońskie reprezentują związki kościelne całego państwa frankońskiego. Synody frankońskie są zwoływane przez królów. W ten sposób zostaje zwołany I synod Orleański 511 r. przez Chlodwiga [79]. Prawo zwoływania synodów odziedziczone najprawdopodobniej po cesarzach rzymskich [80]) nie jest kwestjonowane przez kościół, gdyż za następców Chlodwiga synody zbierają się również bądź na rozkaz króla, bądź za jego zgodą, jak to widać z aktów syno-

---

[78]) Akty synodalne wspominają jedynie o 2-ch synodach prowinc. Conc. Aspasii metr. Eulusani a. 551, Conc. Arel. a. 554; Grzegorz z Tours wzmiankuje zaś o kilku. H. Fr. IV, 26 — Conc. Sancton. zwołany przez metropolitę Leona z Bordeaux w sprawie niekanonicznego wyświęcenia bpa Emerjusza; H. Fr. V, 36 — Conc. Sancton. zdejmuje ekskomunikę rzuconą przez bpa Heraclius'a na comesa Nanthinus'a H. Fr. VI, 38, 39 — Conc. Arvern. a. 584 — 591 w sprawie zatargu między bpami z Cahors i Rodez; H. Fr. IX, 37.

[79]) „Cum auctore Dei ex evocatione glor. regis Chlothovechi in Aurelianensi urbe fuisse concilium summarum antistitum congregatum".

[80]) Dopsch, l. c., 277; Loening, l. c., 130; Kurth *Clovis* II, 135; Hinschius, l. c., III, 539 — 540.

dalnych [81]). Niewspominanie w niektórych aktach synodalnych[82]) o woli króla, zdaje się nie może być dowodem, by synod był zwołany pomimo woli króla, gdyż dzięki wzmiankom Grzegorza z Tours możemy nieraz ustalić fakt woli królewskiej [83]). Przypuszczalnie więc i III i IV synody Orleańskie były zwołane za zgodą króla, pomimo, że w swych protokółach nie wspominają nic o tem.

Z faktem zwoływania synodów przez królów biskupi Galji Merowińskiej VI wieku godzą się. widząc w tem nawet dowód pobożności swych królów i nie szczędzą im za to słów pochwał i podzięki [84]). Jednocześnie jednak biskupi żądają, by ich powiadamiano o celu zwoływanego zgromadzenia. Gdy król Teodobald zaprasza biskupa Mappina na synod do Toul, ten tłumaczy się, iż przybyć nie może, gdyż nie zna sprawy, dla której ma być zwołany synod [85]). Grzegorz z Tours żąda również od króla Gontrama, by umotywował potrzebę zwołania synodu międzydzielnicowego [86]).

Nawet po rozpadnięciu się państwa frankońskiego na dzielnice, która to okoliczność mało sprzyjała utworzeniu się jednolitego ciała biskupiego, jedność kościoła frankońskiego pozostała utrzymana nadal, przynajmniej w wieku VI i w pierwszej połowie wieku VII, dzięki ogólno - państwowym t. zw. n a r o d o w y m

---

[81]) Conc. Aur. a. 533: „ex praeceptione glor. regum"; Conc. Arvern. a. 535. „consentiente domn. nostro glor. piiss. rege Theodoberto"; Conc. Aur. a. 549: „cum clementissim. prim... invictiss. Childebertus rex. in Aurel. urbi congregasset... sacerdotes.". Conc. Paris a: 552 „ad invitationem d: regis glor: Childeberthi"; Conc. Tur. a. 567. „iuxta conniventiam gl. d. Chariberti regis"; Conc Mat. a. 583... ex evocatione gl. d. Gunthramni regis. Conc. Valent. „iuxta imperium gl. Gunthr. regis"; Conc. Paris a 614: „ex evocatione gl. principis d. Chlothaharii regis".

[82]) Conc. Aur. a. 538; Conc. Aur. a. 541. Conc. Paris a. 556—573; Conc. Lugd. a. 567 — 570; Conc. Paris. a. 573; Conc. Lugd. a. 583.

[83]) Gr. Tur. II. Fr. V, 20; o synodzie Lugd. a. 567—570—„quod cum rex Gunthr. comperisset, congregari synodum apud urbem Lugdun. iussit". O Conc. Par. a. 573. „Gunthr. rex apud Parisions omnes episcopos regni sui congregat" — H. Fr. IV, 47.

[84]) Widać to ze wstępów do Conc. Aur. a. 511; Conc. Aur. a. 535; Conc. Aur. a. 549.

[85]) Ep. Austr. 11: „quia causam conditionemque nos constat ignorare".

[86]) Gr. Tur. H. Fr. IX c. 20. „quae enim causa extat, ut in unum tanta multitudo conveniat."... „quae erit ista necessitas, ut tanti debeant in unum coniungi domini sacerdotes".

synodom[87]). Czy były potrzebne specjalne pozwolenia króla na wzięcie przez biskupów udziału w ogólnym synodzie, o ile ten odbywał się w innej dzielnicy, o tem nie wiemy nic pewnego, ale przypuszczalnie królowie musieli nieraz czynić swym biskupom trudności z tego powodu[88]).

Wszyscy biskupi z całego państwa byli uprawnieni do obecności na tych ogólno - państwowych synodach, lub obowiązani byli do przysyłania w swem zastępstwie kapłanów lub diakonów. Przewodniczą na tych zgromadzeniach metropolici, wybierani najprawdopodobniej przez samych biskupów; reguły określonej na to, zdaje się, niema; przynajmniej źródła nie mówią nic o tem. Co się tyczy udziału króla i osób świeckich na synodach, to w VI wieku spotykamy o tem jedynie trzy wzmianki, wszystkie dotyczące synodów Burgundji[89]). Natomiast w państwie merowińskiem w VI wieku akty synodalne nie podają ani jednego podobnego przykładu. W żadnym też z aktów z tego czasu niema wzmianki o tem, by król uczestniczył osobiście w czasie rozpraw i dyskusji, nawet w tych wypadkach, kiedy sam zanosił skargę przeciwko komuś z biskupów; na czas dyskusji król opuszcza ze-

---

[87]) Na synodzie Orl. w 533 są bpi z państwa Chlotara I i Teodoryka (Tours, Rouen, Clemont, Autun, Poitiers); na III, IV, V, synodach Orl. widzimy bpów z dzielnicy Chlotara Rouen, Tours, Teodoberta, Teodobalda (Trewir, Sens, Macon, Clermont, Metz, Verdun). Co do synodu w Clermont w 535—to niestety trudno tu z pewnością ustalić charakter synodu. Według Loeninga l. c. 132 n. 1. Bourges należało wówczas do Childeberta I (opiera się na Gr. Tur. III, 12. erat autem tunc temporis urbs illa (Bituricae) in regno Childeberti regis); według zaś Longnon'a *Géographie de la Gaule au VI s.* Paris 1878 p. 103, 132 należało ono do Childeberta zaraz po śmierci Chlodomira, ale już koło 530—zawładnąć niem miał Teodoryk, a więc w czasie synodu w Clermont było ono w posiadaniu Teodoberta Żadne z tych twierdzeń nie ma pewnych podstaw, jednakże ze względu na zwrot w liście, z jakim bpi tego synodu zwracają się do króla: „cultores vestri ecclesiarum vestrarum episcopi" skłonna jestem za Longnonem uważać synod ten za dzielnicowy tylko.

[88]) Dahn, l. c., 322 n. 5 z całą pewnością twierdzi, iż prawo państwowe zakazywało bpom udawania się na taki synod bez zezwolenia króla. Loening, l. c., 135 przeciwnie przypuszcza, iż obcowanie między dzielnicami było zupełnie dowolne. Tak samo Hinschius l. c. T. III, 39.

[89]) Conc. Epaon. a. 517: „laicos permittimus interesse". Conc. Arausic. a. 529: „placuit, ut eam (definitionem) etiam inlustris ac magnifici viri... proprio manu subscriberint" Conc. Mass. a. 533: „in conventu episcoporum et laicorum".

branie [90]). Mylne więc mojem zdaniem jest twierdzenie tych uczonych, którzy skorzy są widzieć w państwie merowińskiem już z końcem VI wieku t. zw. „concilia mixta", na których zarówno biskupi jak i świeccy, a też i sam król mieli rzekomo obradować i rozstrzygać o sprawach kościelnych. Nigdzie w aktach synodalnych, jak to mówiliśmy wyżej, niema wzmianki o tem, by król lub jego możni obradowali na synodach wspólnie z biskupami. Słusznie zwracają uwagę Hinschius i Loening [91]), iż nieporozumienia na tem tle (dotyczące sprawy udziału osób świeckich w obradach synodu) musiały powstawać na skutek nierozróżniania między pojęciem zgromadzenia kościelnego i zgromadzenia państwowego, oraz na skutek nieścisłego sposobu wyrażania się w odnośnych aktach państwowych. Wiemy, iż królowie merowińscy zwoływali nieraz tak duchownych jak i świeckich na wspólne obrady. Układ w Andelot zostaje zawarty, jak wiadomo *„mediantibus sacerdotibus atque proceribus"*. Decretio swe Childebert II układa *„una cum nostris optimatibus, una cum leudos nostros omnibus nobis adunctis"*, wśród których najprawdopodobniej musieli być też i biskupi. Ale zgromadzenia te, pomimo, iż uczestniczą w nich też i biskupi mają jednak charakter świecki i decyzje powzięte na tych posiedzeniach nie są uchwałami kościelnemi. Kanony i uchwały kościelne uchwalano jedynie na synodach i tylko przy współudziale biskupów. Z aktów synodalnych wiemy dalej, iż król zwołuje synody, ale nigdzie niema mowy o tem, by król był obecnym na obradach. Wśród podpisów na protokółach synodalnych mamy tylko podpisy biskupów i ich zastępców, kapłanów lub diakonów.

Synody w wieku VI są więc zgromadzeniami czysto kościelnemi; biskupi sami rozstrzygają i ustanawiają normy kościelne bez żadnego współudziału władzy państwowej. Ale słusznie, zdaje się, przypuszcza Loening, a z nim Hinschius, iż po takich zgromadzeniach synodalnych mogą odbywać się zgromadzenia państwowe, na których król, duchowni i świeccy obradują wspólnie i roz-

---

[90]) Gr. Tur. H. Fr. V, 18. Conc. Paris a. 577. Chilperyk opuszcza zgromadzenie po przesłuchaniu świadków (sprawa Praetextata); V, 49 na sprawie biskupa Grzegorza — król również jest nieobecny; V, 22. Conc. Lugd. — (sprawa Sagitar. i Salon.) król Gontram — nieobecny.

[91]) Loening, l. c. 140 n. 5; Hinschius, l. c., III, 542 n. 1.

strzygają sprawy większej wagi [92]). Zwolennicy teorji synodów mieszanych *„concilia mixta“* powołują się w swej argumentacji na ustęp z edyktu Gontrama, oraz na art. 24 edyktu Chlotara II [93]). Jeżeli jednak porównamy niejasne wyrażenia edyktów Gontrama i Chlotara II z odnośnemi aktami synodalnemi, to zdaje się, jak to wyżej nadmieniliśmy, wypadnie uznać, iż nieporozumienie między uczonymi czerpie swe źródło z niewłaściwej interpretacji tekstu edyktów, w obu bowiem odnośnych aktach synodalnych nie stwierdzamy żadnych śladów, któreby pozwoliły nam wnioskować o obecności króla i osób świeckich przy rozprawach synodalnych; brzmienie uchwał obu synodów, wstępy i podpisy aktów wskazują wyraźnie, iż tylko biskupi i ich zastępcy byli uczestnikami obu tych synodów.— Owo *„synodale concilium“* z art. 24 edyktu Chlotarowego, które jest zwykle przytaczane przez uczonych jako dowód *„concilium mixtum“*, zdaje się można uważać za takie właśnie zgromadzenie państwowe, odbyte zaraz po synodzie paryskim, na którem to zostaje uchwalony słynny edykt 614 r.[94]).

Obecność osób świeckich na synodach z drugiej połowy wieku VI, o czem wspominają same akty synodalne, nie zmienia charakteru synodów, pozostają one także tylko instytucjami kościelnemi, gdyż król i możni nie są właściwie mówiąc członkami synodów. Kanony ustanawiają tylko biskupi i tylko oni je podpisują [95]). Zdaje się więc, iż w państwie merowińskiem nie może być mowy o istnieniu *„concilium mixtum“*.

---

[92]) Taki zdaje się charakter ma zgromadzenie, o którem wspomina Grzegorz z Tours VI, 1: „anno sexto regni sui Childeberthus rex reiectam pacem Guntchramni regis cum Chilperico coniunctus est... Apud Lugdunem Sinodus episcoporum coniungitur, diversarum causarum altercationis incidens, ...Sinodus ad regem revertitur, multa de fuga Mummoli ducis, nonnulla de discordiis tractunt". W sprawie daty tego synodu patrz: Maassen Conc. T. I; Duchesne *Fastes episc.* II, app. p. 371. Loening, l. c.. 138 n. 1.

[93]) Guntchr. Regis Edict. Cap. Reg. Fr. M. G. H. T. I. „Cuncta ergo quae huius edicti tenore decrevimus perpetualiter volumus cusiodiri quia in cuncto synodo Matisc. hace omnia, — — studuimus definire quae praesenti auctoritate vulgamus". Chloth. II Edict. 614. — Ibid. „hanc deliberationem, quam cum pontificibus vel tam magnis viris, optematibus aut fidelibus nostris in synodale concilio instituemus".

[94]) Tak Leoning, l. c., 140 n. 5; Hinschius, l. c., 542 n. 1. Inaczej Waitz *Deutsch. Verf.* II², 203 i Dahn, l. c. 327.

[95]) Conc. Burdeg. a. 663—675; Conc. Latun. a. 673—675.

Ogólno państwowe synody kościelne zwoływano w celu omawiania najrozmaitszych spraw związanych z potrzebami całego kościoła frankońskiego. Dyscyplina kościelna, jako jeden z elementów siły i potęgi kościoła, jako organizacja wewnętrzna były, rzecz naturalna, przedmiotem obrad na tych zgromadzeniach. W tym celu przypominano i powtarzano dawniejsze uchwały kanoniczne i ustanawiano nowe [96]. Ale błędnem byłoby przypuszczać, iż kompetencja synodów ograniczała się tylko do spraw dotyczących ścisłej organizacji kościoła, lub do dogmatów, gdyż biskupi dbają nietylko o utrzymanie i poszanowanie porządku w kościele, ale mają też i na oku dobro publiczne. Stąd zadania natury społecznej i sprawy ogólno - państwowe sa dość często przedmiotem obrad na tych zgromadzeniach [97]. Niejednokrotnie też biskupi rozstrzygają sprawy natury wyraźnie politycznej, sami bowiem królowie zwracają się do biskupów o rozstrzygnięcie sporów między sobą i zwołują w tym celu synody. Taki polityczny charakter nosi synod Paryski z 573 r. zwołany przez Gontrama w celu rozstrzygnięcia sporu jego z Sigibertem [98]. W rok po układzie w Andelot t. j. w 588 r. Gontram zamierza zwołać synod, który ma objąć biskupów tak jego państwa, jak też i dzielnicy Childeberta II. Z odpowiedzi, jaką król Gontram daje nieufnemu Grzegorzowi z Tours, kwestjonującemu potrzebę tak licznego zgromadzenia, dowiadujemy się, iż wśród wielu spraw, które muszą być rozstrzygnięte, są i takie, które dotyczą jego samego [99]. W 589 r., tenże król Gontram zwołuje biskupów w celu rozstrzygnięcia sprawy Brunhildy, posądzonej przez króla o rzekome stosunki jej z synem Gundobalda [100]. Synod ten

---

[96]) Conc. Aur. a. 533. Wstęp; Conc. Aur. a. 538, wstęp; Conc. Aur. a. 549 wstęp; Conc. Lugd. a. 567—570; Conc. Matis, a. 583; Conc. Paris a. 614.

[97]) Widać to z niektórych zwrotów: Conc. Lugd. a. 567—570; „Quid saluti populi utilius competeret", Conc. Par. a. 573, Epist. Synodi ad Egid. Rem. epi. „pro causis publicis privatorumque querelles"; Conc. Mat. a. 583: „tam pro causis publicis"; Conc. Valent. a. 585: „quod pro salute regis et anime suae salvatione vel reliquis statu". Conc. Par. a. 614. „Tractantes quod quomodo principis, quid salute populi utilius competterit".

[98]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 47: „Cum autem intentio inter Guntchramnum et Sygibertum reges verteretur, Guntchramnus rex apud Parisius omnes episcopos regni sui congregat, ut inter utrosque quid veritus haberet edicerent".

[99]) Gr. Tur. H. Fr. IX, 20: „Sunt multa, quae debeant discerni, quae iniusta gesta sunt tam de incestis quam de ipsis quae inter nos aguntur causis".

[100]) Gr. Tur. H. Fr. IX, 32.

nie dochodzi jednak do skutku, gdyż Brunhilda oczyszcza się z czynionych jej zarzutów.

Obok synodów, omawiających sprawy o znaczeniu ogólnopaństwowem, musimy wspomnieć o synodach natury sądowej; w ręku bowiem biskupów na synodach spoczywa władza dyscyplinarna nad tymi biskupami, którym grozi kara pozbawienia godności [101]). Zdarza się też, iż osoby świeckie oddają pod osądzenie synodów zatargi między sobą [102]).

Uchwały kościelne powzięte na synodach obowiązują nietylko biskupów i duchownych, ale też i wszystkich wiernych kościoła, włączając w to i samego króla. O tem, by dla ważności uchwał synodalnych potrzebna była sankcja królewska, żaden akt, żadna wzmianka historjograficzna nie wspomina. Przeciwnie, wszędzie obowiązuje zdanie, iż normy kościelne powzięte na synodach natchnionych Duchem Św. obowiązują wszystkich z chwilą ustanowienia ich przez synod [103]). Sądzę więc, iż twierdzenie Waitza, iż dla ważności uchwał synodalnych jest potrzebna sankcja króla [104]), nie jest dostatecznie uzasadnione. Ani bowiem końcowa formuła listu biskupów pierwszego synodu Orleańskiego r. 511, — listu, w którym biskupi zwracają się do króla Chlodwiga, prosząc o aprobatę powziętych przez nich postanowień [105]), ani edykt króla Gontrama z r. 585 [106]), ani edykt Chlotara II z r. 614 [107]), nie potwierdzają słuszności takiej koncepcji, gdyż, jak to słusznie podkreśla szereg innych autorów [108]), biskupi wy-

---

101) Gr. Tur. H. Fr. V, 18, 20, 49; VIII, 20. Conc. Matiscon. 585, na którym Gontram oddaje pod sąd synodalny biskupów, którzy sprzyjali buntowi Gundobalda. Conc. Mass. a. 533 — sąd nad biskupem Contumaliosus'em. Conc. Paris. 552 — nad biskupem Saffaracus'em.

102) Gr. Tur. H. Fr. X, 8.

103) Conc. Aur. 533 c. 21; Conc. Aur. 541 c. 38; Conc. Aur. 549 c. 24; Conc. Matisc. 585.

104) Waitz, l. c. II, 2, 202.

105) Conc. Aur. 511. wstęp. „ita ut si ea quae nos statuimus, etiam vestro recta esse iudicio conprobantur, tanti consensus regis ac domini maiori auctoritate servandum tantorum firmet sententiam sacerdotum".

106) Patrz wyżej n. 93.

107) Chloth. II Ed. 614; „Ideoque definitionis nostrae est, ut canonum statuta in omnibus conserventis et quod per tempora ex hoc praetermissum est, vel dehinc perpet. observentur.

108) Loening, l. c., 150 i n.; Dahn, l. c. 323; Kurth, l. c. T. II. 153; Hinschius, l. c., III, 542.

stępując z listem do króla Chlodwiga, nie pragną uzyskać potwierdzenia uchwał synodalnych; wystąpienie ich ma na celu zwiększenie ich autorytetu wobec wiernych w razie akcesu króla do postanowień synodu, oraz łatwiejsze w takim wypadku wprowadzenie w życie uchwał synodalnych. Król Gontram nie ogłasza swym edyktem z r. 585 i nie potwierdza wszystkich uchwał powziętych na II synodzie w Mâcon w r. 585, lecz sankcjonuje tylko jedną jedyną uchwałę tego synodu, dotyczącą święcenia niedzieli [109]). Co do edyktu Chlotara II, to nieporozumienia wypływają, zdaje się, z niedostatecznego rozróżniania pomiędzy kanonami powszechnego synodu Paryskiego z 614 r. i kanonami, które zostały sankcjonowane przez króla w jego edykcie. Jak wiemy, tylko niektóre kanony powszechnego Paryskiego synodu zostały uznane z pewnemi zmianami przez edykt królewski, jako prawa świeckie, inne pozostały tylko prawami kościelnemi. Na początku swego edyktu król Chlotar II mówi, coprawda, o przestrzeganiu uchwał synodalnych, ma jednak najprawdopodobniej na myśli kanony synodów wogóle, nie zaś specjalnie synodu Paryskiego z 614 r. Tylko kanony potwierdzone przez króla stają się prawami państwowemi, których przekroczenie pociąga według słów edyktu Chlotarowego za sobą karę śmierci [110]). Tem niemniej, normy kościelne ustalone na zgromadzeniach synodalnych i nie potwierdzone przez władzę państwową obowiązują wiernych pod groźbą kary kościelnej, niezależnie od zgody monarchów, którzy raczej sami podobnie jak wszyscy inni, podlegają kanonom i dyscyplinie kościelnej. Pod tym względem stanowisko kościoła w Galji merowińskiej różni się od stanowiska kościoła w państwie sąsiedniem Wizygotów, gdzie wskutek zupełnego zlanie się kościoła z państwem uchwały kościelne muszą być potwierdzane przez króla [111]).

* * *

[109]) Porównaj W a i t z l. c., II², 202 i L o e n i n g, l. c., 151 n. 3.

[110]) Chloth. II Edictum c. 24. „Quicumque hanc deliberationem... temerare praesumpserit, in ipsum capitali sententia iudicetur".

[111]) L o e n i n g, l. c., 155. D u c h e s n e *L'église au VI s*, 550 i nast S c h u b e r t, l. c., 173—185.

Z ogólnej liczby synodów, które przypadają na państwo frankońskie, przedewszystkiem muszę się zatrzymać na pierwszym synodzie Orleańskim, który odbył się w 511 r. niedługo przed śmiercią Chlodwiga i który stał się jakby podstawą prawodawstwa kościelnego w Galji merowińskiej VI wieku.

Z protokółu synodu widać, że król zwołuje ten synod i wyznacza, zdaje się, porządek dnia, stawiając biskupom szereg zagadnień do rozpatrzenia [112]. Sądzę jednak, iż w układzie tego porządku uczestniczyć musieli również i biskupi i że dopiero po wspólnej naradzie wysunięto poszczególne punkty obrad synodu. Idea synodu wyszła najprawdopodobniej z łona biskupów Akwitanji, gdyż, jak widzimy, zgromadzają się oni w mieście Orleanie, które leżało na granicy między Akwitanją i właściwem państwem frankońskiem. Przewodniczy zaś na tym synodzie Cyprjan z Bordeaux.

Nie wszystkie biskupstwa frankońske są reprezentowane na tym synodzie, do Orleanu przybywa bowiem tylko 32 biskupów, w tem najwięcej z prowincji Liońskiej i z obu Akwitanij. Uwagę zwraca kompletna nieobecność prowincji germańskiej i tak zw. „Belgica prima". Z „Belgica secunda" uczestniczy zaledwie 4 (Soissons, Vermand, Amiens, Senlis) [113].

Na charakterze rozpraw musiała się odbić osobistość przewodniczącego synodu, biskupa Cyprjana z Bordeaux, a też obecność kilku biskupów, którzy wraz z nim uczestniczyli w 506 r. w synodzie w Agde [114]) i którzy mogli inspirować uczestników synodu w Orleanie w kierunku uchwał powziętych na synodzie w Agde [115].

Nie wykluczone jest jednak, jak przypuszcza Kurth. że Cyprjan był tylko narzędziem nieobecnego Cezarjusza z Arles, owego właściwego inspiratora synodu Orleańskiego [116].

---

112) Conc. Aur. 511. Wstęp.

113) Nieobecność przedstawicieli duchownych dawnego Salickiego Państwa można zdaje się tłumaczyć czasowem wygaśnięciem organizacji katolickiej w tym kraju, gdyż, trudno przypuścić, by żaden z biskupów nie mógł przybyć.

114) Są to biskupi: Cyprjan (z Bordeaux), Tyltradius (Bourges). Quintianus (Rodez), Boetius (Cahors), Nicetius (Auch), Cronopius (Perigueux).

115) Tem chyba można tłumaczyć uderzające analogje niektórych uchwał pierwszego synodu Orl. do postanowień Synodu w Agde.

116) Kurth, l. c., I, 136.

Protokół synodu obejmuje list biskupów do Chlodwiga i 31 artykułów. Nie mam zamiaru przytaczać treści wszystkich uchwał powziętych na tym synodzie. Z natury rzeczy ograniczę się tylko do wymienienia tych, które bezpośrednio wchodzą w zakres mego tematu. Do takich należą artykuły poświęcone prawu azylu (cc. 1, 2, 3), ordynacji duchownych (cc. 4, 8), sprawie kapłanów i duchownych, udających się pomimo wiedzy biskupa pod opiekę króla (c. 7), szereg uchwał, dotyczących spraw majątkowych (cc. 5, 6, 14, 15, 16, 17, 23), oraz uchwała w sprawie świątyń i kapłanów heretyckich (c. 10). Powzięte w tej materji uchwały są jakby pierwszą próbą układu pomiędzy władzą kościelną i państwową — próbą, zmierzającą jednocześnie do uregulowania stosunków między społeczeństwem galo - rzymskiem i frankońskiem.

Usiłując utrzymać prawo azylu, a raczej przywilej kościelny, sięgający czasów rzymskich [117]), ten pierwszy synod frankoński poddaje go pewnym modyfikacjom wobec zwyczaju krwawej zemsty, jaka panowała u Germanów. Ograniczając się do pewnego stopnia i zgadzając się na pewien kompromis, synod ten uchwala artykuły, które stają się odtąd podstawą prawa kościelnego, obowiązującego wiernych przez cały wiek VI w stosunku do wszystkich, którzy szukają opieki w kościele lub w jego najbliższem otoczeniu [118]).

Drugą próbą rozgraniczenia zakresu obu władz, duchownej i państwowej stanowią uchwały tegoż synodu w sprawie ordynacji duchownych. Zgadzając się, by żaden świecki nie stawał się duchownym bez nakazu króla lub zezwolenia iudex'a, synod żąda jednocześnie dla siebie pewnej rekompensaty [119]). Zakazu-

[117]) W sprawie azylu, patrz: Loening, l. c., 537 i n.; Hinschius, l. c., IV, 384 i n.; 801; Dopsch, l. c. II, 214.

[118]) W materji tej synod Orl. r. 511 powołuje się na zasadę przyjętą już przez synody poprzednie i przez prawodawstwo rzymskie. l. c., „quod ecclesiastici canones decreverunt et lex Romana constituti". Już dawniejsze synody czynią o tem wzmiankę. Patrz Conc. Arausic a. 441 c. 5 i Conc. Arel, a. 442—506 c. 30. Szczegółową analizę artykułów, powziętych w sprawie azylu na pierwszym syn. Orl. (cc. 1, 2, 3) patrz u Bimbenet, Rev. cr. de leg. et jur. XXI — XXV, 1861 — 1864.

[119]) „ita ut filii clericorum id est patrum, avorum ac proavorum, quos supradicto ordine parentum constat observatione subiunctus, in episcoporum potestate se districtione consistant". — c. 4. S. Loening, l. c., 158 i n. i Dopsch, l. c., 270—272 słusznie podkreślają w uchwale czwartej ciągłośc

jąc zaś duchownym udawania się do króla bez listów polecających biskupa, synod zmierza do uniezależnienia kapłanów i opatów od wpływów dworu królewskiego [120]). Przykładem usiłowań kościoła do rozwiązania powikłań prawno - społecznych jest uchwała w sprawie wyświęcania niewolników na duchownych [121]).

W ten sposób już pierwszy synod Orleański stara się znaleźć sposoby postępowania, któreby nie naruszały ani praw kościelnych, ani prywatnych, a jednocześnie bardziej odpowiadały pojęciom o wolności kościoła. Próba zaś rozwiązania przez synod sprawy duchownych heretyckich daje dowód pewnego liberalizmu i szerokości poglądów episkopatu frankońskiego, zwłaszcza jeżeli porównamy z przeciwnem postanowieniem, zapadłem w tej samej materji na synodzie w Epaon w r. 517 [122]). Na zakończenie nie można nie zwrócić uwagi na artykuły regulujące stosunki kościoła pod względem majątkowym [123]). Zapewniając biskupom udział w sumach zebranych z ofiar wiernych, władzę nad majątkiem kościołów, bezpieczeństwo przed świeckiem prawem przedawnienia, pierwszy synod Orleański przypomina jednocześnie biskupom, że są oni tylko administratorami dóbr kościelnych, nie zaś ich właścicielami.

Uchwalając więc szereg artykułów, zmierzających do podniesienia autorytetu biskupów i rozszerzając prawa swych wyższych dostojników kościelnych, synod zwęża je w dziedzinach dających

---

linji rozwojowej, sięgającej czasów rzymskich, prawodawstwo bowiem rzymskie w celu zapobieżenia uchylaniu się od podatków i zmniejszenia ilości płatników zakazywało kurialom ubiegania się o stan duchowny.

Inaczej Schubert *Staat u. Kirche in den arian. Königreich und im Reiche Chlodvigs*, 1912, który widzi tu raczej pierwiastek germański przenikający drogą Arjanizmu.

Bimbenet l. c., XXIV, 259 i Vacandard *Les elections epis. sous les Merov. Etudes crit. et d'hist. rel. prem. ser.* Paris 1913, 129.

Hauck *Die Bischofsw. unter den Merov.* 1883, 13 — 14; Form. Marcul. I, 19.

[120]) Schubert, l. c., 137 n. 3 widzi w tym artykule (c. 7) pewne ślady praw Chlodwiga do obsadzania biskupstw. Ze względu na niejasność uchwały należy mojem zdaniem, traktować to jako jedną z hipotez.

[121]) Conc. Aur. 511 c. 8. Conc. Chalced. a. 451, c. IV. Mansi VII, Kurth, l. c., 141.

[122]) Porównaj Conc. Aur. 511 c. 10 Conc. Epaon. c. 33; Hefele *Conzilien Gesch.* Freiburg 1877, T. II, 685.

[123]) Przedewszystkiem zwraca uwagę kanon piąty ustanawiający zasady wydatkowania z dóbr ofiarowanych przez króla.

łatwe pole do wszelkiego rodzaju nadużyć, żądając jednocześnie od biskupów wzorowego pełnienia ich obowiązków (c. 31).

Po śmierci Chlodwiga następuje kilkudziesięcioletnia przerwa w zwoływaniu synodów. Dopiero w okresie 533 — 557 spotykamy za panowania i w państwie Childeberta I aż 7 synodów [124]). W międzyczasie Teodobert zgromadza swych biskupów do Clermont [125]). O innych królach tej generacji nie mamy żadnych wiadomości, dotyczących zwoływania synodów[126]). Poza sprawami, związanemi z zagadnieniami kościelnej dyscypliny i kultu religijnego, te zgromadzenia synodalne nieraz bardzo liczne[127]) i składające się nieraz z biskupów kilku dzielnic, poruszają sprawy o charakterze ogólno - państwowym, charakteryzujące jednocześnie bolączki ówczesnego kościoła frankońskiego. Przedewszystkiem wypływa na synodach sprawa obsadzania katedr biskupich, daleka od ideału nakreślonego zasadami kanonicznemi. (Con. Aur. a. 533, c. c. 3, 4, 7; Con. Aur. a. 538, c. 3; Con. Aur. a. 541, c. 5; Con. Aur. a. 549, c. c. 10, 11, 12; a też Con. Arv. a. 535 c. 2) — sprawa kompetencji sądów świeckich dla osób duchownych (Con. Aur. a. 538. c. 35; Con. Aur. a. 541 c. c. 12, 20; Con. Aur. a. 549. c. 17) — sprawy majątkowe, sprawy administracji, aljenacji, zabezpieczania się przed ofiarodawcami, królami i możnymi, a też i samymi biskupami (Con. Arv. c. 5; list biskupów do Teodoberta; Con. Aur. r. 538, c. c. 5, 13, 20, 21, 26; Con. Aur. a. 541 c. c. 9, 14, 18, 19, 25, 34, 36; Con. Aur. a. 549 c. c. 13, 14, 15, 16). W niektórych artykułach uwypukla się znowu stanowisko niższego duchowieństwa do biskupów (Con. Aur. a. 538 c. c. 22, 24) stosunek biskupów do kaplic i kościołów (Con. Aur. a. 541 c. c. 7, 26, 33), stosunek biskupów do biednych, chorych, niewolników i wyzwoleńców (Con. Aur. a. 549 c. c. 7, 20, 21).

Wszystkie powyższe synody odbyte przeważnie w dzielnicy Childebertowej, znajdującej się przez pewien czas w bliższym kontakcie z Arles i Rzymem papieskim, mogły być do pewnego

---

[124]) 4 w Orleanie: z r. 533, 538, 541, 549; dwa w Paryżu: r. 552 i 556 — 558; i jeden w Arles r. 554.

[125]) Conc. Arvern. 535.

[126]) Z listu biskupa Mappinus'a do Nicecjusza z Trewiru (Ep. Austr. 11) widać, iż król Teodobald zwołał synod do Toulu, ale protokółu z tego synodu nie posiadamy.

[127]) Trzeci syn. Orl. liczył 50 członków; piąty synod w tymże Orleanie 71 członków.

stopnia inspirowane ideami rzymskiemi przez gorliwego propagatora tych idej, Cezarjusza z Arles. Jakkolwiek, ani na drugim, ani na trzecim synodzie w Orleanie, ani też na synodzie w Clermont nie widzimy reprezentantów z prowincji Arles, to jednak zdaje się mieć słuszność Malnory[128]), twierdząc, iż idee Cezarjusza musiały zaważyć nietylko na czwartym synodzie Orleańskim, w którym uczestniczy trzynastu przedstawicieli z prowincji Arles, ale nawet i na trzecim, na którym nikogo z tej prowincji nie było. Wśród uczestników tego synodu widzimy metropolitów z Lionu i Vienny, którzy jako najbliżsi sąsiedzi Cezarjusza musieli znać normy i zasady, któremi kierował się ten biskup. Opierając się na znanych sobie wzorach mogli oni przeprowadzić w uchwałach trzeciego synodu Orleańskiego idee, zapożyczone nietylko z synodów w Agde, ale też i kanony ustalone na synodach prowincjonalnych, odbytych pod przewodnictwem samego Cezarjusza. Niektóre uchwały trzeciego synodu Orleańskiego mają bowiem tak uderzającą analogję z uchwałami, powziętemi na synodach w prowincji Arles, iż chyba nie może być wątpliwości o słuszności przypuszczeń, wypowiedzianych przez Malnory[129]).

Jeszcze wyraźniej zaznaczają się wpływy Cezarjusza na czwartym synodzie Orleańskim[130]), który wśród swych pięćdziesięciu uczestników liczy trzynastu członków z prowincji Arles, w tem Cyprjana z Toulonu i Firminusa z Uzès, przyszłych autorów żywota tego niepospolitego biskupa.

Z następnych synodów najciekawszym bodaj jest trzeci synod

---

[128]) *St. Césaire.* Bibl. de l'école de hautes etudes. Paris 1894, 159.

[129]) Porównaj Conc. Aur. 638 c. 6 z odnośnemi kanonami synodu w Arles w 524 c. c. 1, 2. W sprawie wyświęcenia na kapłanów i na niższych duchownych. Następnie Conc. Aur. 538 c. 1, 5, 7, 16, 29 i Conc. Carpent. 527 — ograniczenie praw biskupów do dóbr diecez. oraz zakaz odprawiania mszy świętej jako kara.

[130]) Analogje zachodzące pomiędzy uchwałami tego synodu w sprawie sądownictwa (c. 20), — w sprawach aljenacji dóbr kościelnych (c. 11), — w sprawach uznania przywileju w stosunku do świeckiego prawa przedawnienia (c. c. 18,35) a prawodawstwem, sankcjonowanem na synodzie w Agde z r. 506 są zbyt uderzające, by nie zwrócić na nie uwagi. Uchwała zaś synodu, by uzależnić obliczanie daty Wielkiej Nocy od wskazówek Rzymu (c. 1) wskazuje jeszcze raz na poważne wpływy Arles.

Paryski, którego datę niestety trudno z pewnością określić [131]). Ten synod ma znaczenie pierwszorzędne ze względu na jasne i zdecydowane postawienie przez episkopat dezyderatów kościelnych. Śmiałe stanowisko tego synodu względem państwa, wiernych, a nawet i samych biskupów zaznacza się przedewszystkiem w uchwałach, powziętych w sprawie majątku kościelnego. Nietykalność dóbr kościelnych ma być kanonem obowiązującym wszystkich wiernych bez względu na ich przynależność państwową i granice państwa (c. c. 1, 2, 3, 6). Poraz też pierwszy episkopat frankoński rozstrzyga z taką stanowczością kwestję obsadzania biskupstw (c. 8). Nie mniej ostro też zwalcza ten synod zwyczaj porywania wdów, dziewic i mniszek (c. c. 4, 5, 6). Stanowisko tego synodu należy podkreślić tem więcej, iż w porównaniu z innemi synodami zgromadził on znikomą ilość biskupów (tylko

[131]) Maassen podaje okres 556—573, a więc synod ten mógłby odbyć się za panowania Childeberta I, Chlotara I, Charyberta lub Chilperyka. Nie wydaje mi się jednak, by tak śmiałe uchwały, jak te, kt. zapadły na tym synodzie, mogły być powzięte za Chlotara I lub za Chilperyka Pozostaje więc Childebert i Charybert. Za Charybertem przemawiać może samo zestawienie biskupstw, biorących udział w tym synodzie, oraz to, iż 26 artykuł synodu Tur. z r. 567 dotyczący spraw majątkowych, jest w pierwszej swej części niemal identyczny z pierwszym art. III syn. Par. Zachodziłaby tylko kwestja, który z tych synodów ma prawo do pierwszeństwa pod względem chronologicznym. Pod tym względem nie da się ustalić nic pewnego. Tembardziej, iż pierwszem źródłem dla każdego z nich mógł być syn. Rzymski z r. 503—504, za papieża Symmacha, ujmujący sprawę nietykalności majątku kośc. zupełnie w identyczny sposób. Jeżeli porównamy teksty obu tych synodów, to widzimy uderzające wprost podobieństwo. A że dzielnica Childeberta I, znajdowała się w bliższym kontakcie z Rzymem papieskim, śmiem więc przypuszczać, iż już za Childeberta I episkopat jego nie omieszkał wysunąć na czoło swych kanonów tę właśnie uchwałę rzymską. Drugi argument, który może również przemawiać za panowaniem Childeberta I opiera się na ósmym art. tegoż synodu. Śmiały ten kanon w sprawie nominacji biskupów najbardziej wydaje się możliwym za panowania Childeberta I. A ponieważ Eufronjusz z Tours biorący udział w tym syn. obejmuje swą katedrę akurat w 556 r., lata synodu powinny przypaść na ostatnie lata panowania Childeberta I, t. j. na okres 556—558.

Loening l. c., 180—181. Vacanderd, l. c., 149; Hauck *Bischofswahl* 30 n. 89. Dopsch, l. c. 268. Duchesne. *Fast. episc.* II, 385. Lognon l. c., 112, Hefele *Conc Gesch.* III, 11. Handelsman *T. zw. Praeceptio* 614 r. Odb. Prz. Hist. T. V, 33 n. 2.

piętnastu), większość przytem z dzielnicy Childeberta [132]. Nie jest wykluczone, iż biskupi ci, uchwalając swe śmiałe kanony, liczyli na poparcie pobożnego króla, tembardziej, iż Childebert I był w tym czasie w zatargach z Chlotarem I [133].

Za wnuków Chlodwiga jedynie Charybert i Gontram są tymi, o których wspominają protokóły synodalne. O innych królach źródła te milczą. Za Chilperyka słyszymy wprawdzie o dwóch synodach odbytych w jego państwie, ale synody te mają cel i charakter wyraźnie określony [134]. Odgrywać tu musiały rolę z jednej strony niechęć króla do wszelkich przejawów solidarności między biskupami, z drugiej zaś obawa biskupów przed samowolą ich surowego monarchy. Nie inny też charakter noszą synody odbyte, według słów tegoż Grzegorza z Tours, w państwie Childeberta II [135]. Usiłowania Grzegorza Wielkiego w celu uzyskania zgody Brunhildy na zwołanie większego synodu nie odnoszą skutku [136]. Napróżno też Gontram stara się przekonać bratanka swego o potrzebie międzydzielnicowego zgromadzenia. Dwukrotna jego próba zwołania takiego synodu nie osiąga skutku [137]. Poza przyczynami wyżej wspomnianemi musi tu zapewne odgrywać niepoślednią rolę polityka Childeberta II, który jest raczej ożywiony myślą usamodzielnienia i uniezależnienia swej dzielnicy, niż myślą jedności państwa frankońskiego.

Synod w Tours z r. 567 zwołany przez Charyberta odbywa się przy udziale zaledwie dziesięciu biskupów, w tem pięciu uczestni-

---

[132]) Zachodzi pytanie, do kogo należało Bourges, Bordeaux, Angers i wspomniane dwa razy „civ. ignota". Longnon l. c. 108, 111 n. 2, 463 (Bourges) 108, 544 (Bordeaux); 300 (Angers, kt. po śmierci Chlodomira przechodzi do Teodoryka, od 561—567 należy do Charyberta).

[133]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 16; IV, 17.

[134]) Synod Par. r. 577 w sprawie biskupa Praetextata z Rouen Gr. Tur. H. Fr. V, 18. Conc. Brinnac. 580 w celu osądzenia Grzegorza z Tours.

[135]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 38; Conc. Arvern. 584—591 — sprawa sporu pomiędzy biskupami z Rodez i z Cahors; X, 19 Conc. Mettens, 590 — sprawa biskupa Egidjusza, X, 8 Conc. in conf. term. Arverni, Gabalitani atque Ruteni habitum sprawa Tetradji.

[136]) Gregor. I. Reg. IX, 213; XI, 49.

[137]) Gr. Tur. H. Fr. VIII, 13; IX, 20. W pierwszym wypadku chodzi o synod w Troyes, na który nie stawili się biskupi z dzielnicy Childeberta. W drugim — o synod również międzydzielnicowy, zainicjowany przez tegoż Gontrama. Potrzebę jednak tego synodu kwestjonuje Grzegorz z Tours, nie wiemy też, czy doszedł do skutku.

ków trzeciego synodu paryskiego i ma charakter niemal wyłącznie kościelny. Mamy jednak i tutaj kilka artykułów, zapoznających nas z dążnościami biskupów w dziedzinie polityki kościelnej. Stanowczość, z jaką ten synod stawia żądania, bądź w sprawie zwoływania synodów prowincjonalnych, (c. 1), bądź w sprawie regulowania nieporozumień między biskupami (c. 2), bądź w sprawach majątkowych (cc. 25, 26), bądź mianowania biskupów i korupcji duchowieństwa, dowodzą szczerego dążenia uczestników tego synodu do uzdrowienia stosunków kościelnych (c. c. 9, 28). Synod ten poraz pierwszy porusza sprawę organizacji opieki nad biednymi w szerszem ujęciu (c. 5), a także nie waha się przed groźbą kary ekskomuniki względem opornych iudexów i możnych (c. 27).

Najwięcej synodów liczy dzielnica króla Gontrama [138]). Nawet zatargi polityczne król ten probuje załatwiać nieraz w drodze synodu [139]). Najważniejszym z synodów odbytych za Gontrama, są oba synody w Mâcon, które poza znaczeniem kościelnem mają jednocześnie charakter społeczno - polityczny. Arenga pierwszego z nich mówi, iż biskupi zebrali się na rozkaz króla *„tam pro causis publicis, quam pro necessitatibus pauperum“*. Drugi synod w Mâcon nosi charakter niemal synodu powszechnego, zgromadza bowiem 63 uczestników, wśród których widzimy jednego przedstawiciela z Neustrji. Co się tyczy uczestników z państwa Childeberta II, to pewnych wiadomości o tem nie mamy [140]).

Wśród licznych artykułów obu wymienionych synodów zwracają uwagę przedewszystkiem śmiałe uchwały w sprawie kompetencji sądów świeckich dla duchowieństwa (I. Matisc. c. c. 7, 8; II. Matisc. c. c. 9, 10). Charakterystycznem też dla stosunków

---

[138]) Protokóły synodalne mówią o sześciu. Conc. Lugd. 567—570, taką datę podaje Maassen, Duchesne zaś *Fast. Episc.* I, app. 370 — jest za r. 570. Conc. Par. 573; Conc. Matisc. 583 (Tak według Maassena, według zaś Duchesne'a I, ap. 371 — r. 581.) Conc. Valent. 583 (według Maassena, Duchesne zaś — ibidem 372 r. 584); Conc. Matisc. 585. Poza tem mamy wzmianki o niektórych syn., u Grzegorza z Tours H. Fr. IV, 47; IX, 20; IX, 32.

[139]) Patrz wyżej n. 98, 99, 100.

[140]) Z Neustrji widzimy Praetextata z Rouen, Co do Marsylji, Avignonu, Aix i Vence, to trudno z pewnością ustalic ich przynależność państwową w chwili zjazdu biskupów z Mâcon. Według Longnon'a l. c. 446, 448, 456, 460 miasta te chwilowo należały do Gontrama. Manteuffel zaś bardziej jest skłonny przypuszczać, iż do Childeberta II, *Polityka unifikacyjna Chlotara II.* Rozpr. Histor. T. N. W. t. V, 23.

kościelnych są postanowienia drugiego synodu w Mâcon w sprawie wyzwoleńców (c. 6), wdów (c. 12), obrony prawa azylu (c. 8), ściągania dziesięcin (c. 5), a też opieki nad biednymi przed nadużyciami możnych i dostojników ze świty królewskiej (c. 14). Dążność do ingerowania władzy duchownej we wszystkich tych wypadkach zaznacza się bardzo znamiennie. Ze wzmianek zaś Grzegorza z Tours o tym synodzie należy wnosić o jego politycznym charakterze; został on podkreślony przez rozprawy i wyroki nad stanowiskiem niektórych biskupów, którzy sprzyjali buntowi Gundobalda [141]).

Musimy się wreszcie zatrzymać na ostatnim synodzie omawianej epoki, mianowicie na synodzie Paryskim z r. 614. Synod ten zgromadza biskupów niemal ze wszystkich prowincyj. Jest więc to synod powszechny i najliczniejszy ze wszystkich, liczy bowiem siedemdziesięciu dziewięciu biskupów i jednego opata. Podobnie, jak większość poprzednich synodów porusza zagadnienia przeważnie natury społeczno - politycznej, i synod Paryski z r. 614 nosi pod względem treści wyraźnie to samo piętno. Fustel de Coulanges dowodzi, iż wszystkie artykuły tego synodu dotyczą tylko spraw czysto kościelnych i nie zawierają ani słowa o władzy państwowej [142]). Ośmielę się jednak być nieco odmiennego zdania; widzę w szeregu uchwalonych przez synod kanonów wyraźną tendencję nietylko społeczną, ale i polityczną. Wprawdzie wśród siedemnastu artykułów tego synodu niema ani jednego, któregobyśmy nie spotkali już w poprzednich synodach i któryby miał charakter inowacji, to jednak pomimo podobieństwa do uchwał poprzednich synodów możemy wykryć też pewną różnicę w odcieniach i stanowczości, z jaką występuje episkopat synodu Paryskiego. Powtórzenie i przypomnienie dawnych znanych już reguł przez synod powyższy ma na celu nietylko potwierdzenie wspomnianych uchwał, lecz także wysunięcie przez zgromadzonych biskupów niemal z całego państwa frankońskiego nieuwzględnionych dotychczas przez koronę żądań pod adresem władzy państwowej. Bo to, co mówi Fustel de Coulanges, a za nim Manteuffel [143]), iż 30 lat temu Gontram zatwierdził edyktem niektóre uchwały powzięte na trzecim syno-

---

[141]) Gr. Tur. H. Fr. VIII, 20.

[142]) *La Monarchie,* 618.

[143]) Fustel de Coulanges, l. c., 619; Manteuffel, l. c., 57.

dzie w Mâcon, nie może mojem zdaniem służyć za argument, gdyż jak to wyżej nadmieniłam, edykt Gontrama poświęcony ogólnikom, sankcjonuje właściwie jeden jedyny artykuł kościelny w sprawach święcenia niedzieli, nie poruszając zgoła najważniejszych uchwał powziętych na tym synodzie.

Synod Paryski z r. 614, wysuwając jeszcze raz dawne postulaty kościoła, liczy najprawdopodobniej na przychylność ze strony nowego króla, który zawdzięcza poniekąd swą karjerę czynnikom kościelnym [144]. Jeszcze raz więc biskupi żądają poszanowania i przestrzegania reguły kanonicznej przy obsadzaniu katedr biskupich (cc. 1, 2, 3), jeszcze raz usiłują uniezależnić niższe duchowieństwo od dworu królewskiego i od „patrocinium" możnych (c. 5), jeszcze raz wnoszą, by sędzia świecki nie sądził duchownych bez uprzedzenia biskupa (ç. 6), by wyzwoleńcy nie byli wzywani przed trybunał świecki (c. 7), by wszelkie sprawy między biskupami były rozstrzygane przez metropolitę (c. 13). Artykuły żądające nietykalności dóbr kościelnych (c. c. 9, 11) dotyczą nietylko zachłannych duchownych i świeckich, lecz również i przedstawicieli władzy państwowej. Występując dalej w jednym z artykułów przeciwko żydom, ubiegającym się u królów o urzędy, biskupi tem samem mierzą w osobę króla (c. 17). Poza uchwałami więc czysto kościelnemi, dotyczącemi dyscypliny i kąrności biskupów, opatów, mnichów, mniszek, związków nieczystych, powszechny synod Paryski z r. 614 probuje jednocześnie upomnieć się jeszcze raz o sankcję państwową w sprawach obchodzących kościół katolicki jeszcze od czasów rzymskich.

Jakkolwiek duchowieństwo frankońskie podlega ogólnemu rozprzężeniu i jakkolwiek biskupi są nieraz może tylko biernem narzędziem w rękach samowładnych monarchów, to jednak nie należy zapominać, iż jest to czas, gdy wpływy świętego Kolumbana i założonych przez niego klasztorów muszą podnosić w znacznym stopniu ogólny nastrój religijny. Gdy więc Chlotar II zwołuje w r. 614 powszechny synod Paryski, to czyni to nietylko w celu utrwalenia jedności państwowej,

---

[144]) Fredegar Chr. IV c. 41. Burgundaefaronis vero tam episcopi quam citeri leudis timentis Brunichildem et odium in eam habentes, Warnachario consilium inientes, tractabant, ut neque unus ex filiis Theuderici evaderet, sed eos totus oppressus, Brunechilde delirent et regnum Chlothariae expetirent.

jak to podkreśla Manteuffel [145]), lecz także w myśl życzeń kościoła swojej monarchji, zyskując przez to poparcie swych planów państwowych w organizacji biskupów. Rozumieją to biskupi, wysuwając w tym momencie swe dawne i dobrze znane nam dezyderaty. Uchwały bowiem zapadłe chociażby w najwybitniejszem gronie dostojników kościelnych nie posuwają jeszcze sprawy naprzód. Muszą one uzyskać sankcję króla, jako najwyższego przedstawiciela władzy, by stać się prawem państwowem. O tę sankcję tak niezbędną dla kościoła, o którą zabiegał episkopat merowiński w ciągu całego VI wieku, upomina się właśnie powszechny synod Paryski z r. 614, licząc na poparcie monarchy, któremu chodzi o utrzymanie za wszelką cenę ładu i pokoju w państwie.

Przegląd uchwał powziętych na szeregu synodów frankońskich pozwala nam wysnuć pewne wnioski oświetlające dążenie kościoła frankońskiego na polu regulowania jego stosunków do społeczeństwa i państwa. Poddane analizie pod programowym kątem widzenia uchwały synodów wykazują, ideę wspólną i układają się w jedną linję przewodnią. Linja ta jest zupełnie wyraźna, tak wyraźna, że bez wahania możemy mówić o programie kościoła merowińskiego w stosunku do społeczeństwa i do państwa, na którego terenie ten kościół swą działalność rozwija.

Chrześcijańskie zasady, wyznawane przez kościół, głoszą, że miłość i miłosierdzie są podstawą życia. Stąd opieka nad chorymi, kalekami, biednymi. sierotami, wdowami, dziewicami i więźniami. Zdawałoby się, że zastosowanie tych zasad w życiu nie napotyka na żadne trudności. Tymczasem zagadnienia opieki są zagadnieniami społecznemi, zahaczającemi głęboko o zagadnienia życia społecznego i politycznego. Następne rozdziały mej pracy wykażą, ile konfliktów społecznych pociągną za sobą uchwały synodów i z jaką wytrwałością będzie dążył kościół merowiński do utrzymania linji wytycznej swej działalności na wymienionem polu.

Niemniej brzemienną w zarodki przyszłych konfliktów jest część uchwał synodów wkraczająca w dziedzinę polityczną i nie mniejszych wymaga od kościoła merowińskiego wysiłków w celu zachowania czystości jego programowego stosunku do państwa

[145]) l. c., 54.

merowińskiego. Przykładem chociażby najprostszy fakt — fakt ułożenia norm ordynowania duchownych. Nie mniej drastycznym przykładem jest odwieczny niemal i stały temat obrad i uchwał synodalnych w sprawie kanonicznego obsadzania biskupstw. Jest ono jakby kamieniem węgielnym stosunku kościoła do państwa.

Jeżeli królowie starają się zabezpieczyć swój wpływ na układ stosunków kościoła do państwa, to nie mniej i kościół merowiński stara się uzyskać niezależność dla swych członków od czynników państwowych. Stąd długi szereg uchwał zdążających do wyeliminowania duchowieństwa od sądownictwa świeckiego, do uzyskania prawa kontroli nad działalnością urzędników państwowych w pewnych dziedzinach życia, do utrzymania starodawnego przywileju azylu, wreszcie, co najważniejsza, do rozbudowania materjalnej opoki kościoła, do zachowania i pomnożenia dóbr doczesnych kościoła, bez których nie do pomyślenia są ani miłosierne uczynki, ani jakibądź opór przed agresywnością władzy państwowej.

II

ROLA I ZNACZENIE BISKUPA W ŻYCIU SPOŁECZNO-POLITYCZNEM

Z poprzedniego rozdziału wiemy, iż w chwili powstania państwa frankońskiego kościół frankoński był już zupełnie zorganizowany. Organizacja kościelna, która przetrwała uprzednie panowanie rzymskie, staje się w młodem państwie frankońskiem jednym z najpotężniejszych czynników twórczych jego życia społecznego.

Najwybitniejszym członkiem organizacji kościelnej jest biskup. Mówiąc o organizacji kościelnej jako o pewnej zorganizowanej sile społecznej, rozumieć będę stale widomych przedstawicieli tej organizacji, t. j. biskupów. Swe wybitne stanowisko w społeczeństwie frankońskiem wywodzą biskupi z czasów przed opanowaniem Galji przez Merowingów, a więc z czasów, gdy w chaosie walk i najazdów społeczeństwo galijskie było pozbawione władzy legalnej i gdy biskup był jedyną władzą „civitatis", jedynym obrońcą i opiekunem ludności. Z chwilą wstąpienia we władanie państwem nowych władców znaczenie i stanowisko biskupów nie ulega zmianie w znaczeniu umniejszenia zakresu władzy i zakresu działania. Przeciwnie, biskupi Galji Merowińskiej cieszą się w dalszym ciągu autorytetem, wkrótce nawet uzyskują przewagę nad innemi siłami. Wpływa na to szereg przyczyn natury duchowej, kulturalnej i materjalnej. Tym trzecim zamierzamy poświęcić nieco miejsca przed omówieniem innych czynników, które spowodowały stałe wzmaganie się wpływów biskupich.

Wiara współczesnych, podsycana przez sam kościół, że nada-

nia poczynione kościołom, klasztorom i instytucjom kościelnym są najpewniejszą drogą do zdobycia wiecznej nagrody—stała się z biegiem czasu obfitem i niewyczerpanem źródłem wzrastania majątku kościelnego. By uzyskać odkupienie grzechów i zbawienie duszy, każdy ofiarodawca, bądź zwykły świecki, bądź król oddawał hojną ręką kościołowi swe mienie w postaci ziemi lub innych dóbr doczesnych [1]. Wymieniając w ten sposób swe dobra doczesne na szczęście wieczne, ofiarowując swe mienie kościołowi na cześć jakiegoś świętego, ofiarodawca przekazywał je właściwie biskupowi, jako administratorowi odpowiedzialnemu za całość danego majątku.

Najhojniejszymi dobroczyńcami byli królowie, jako najbogatsi w państwie. Już Chlodwig nadaje kościołom darowizny w postaci ziem, zwalniając je nawet od podatków [2]. Królowa Chlotylda idzie w ślady małżonka [3], Teodobert [4], Childebert I [5], Gontram [6] są nie mniej ofiarni, nawet Chilperyk, tak bardzo dbały o skarb królewski, jest szczodrym dla kościołów, zwłaszcza, gdy jakieś niebezpieczeństwo grozi jemu, lub komuś z jego rodziny [7]. Za przykładem królów idą możni i inne osoby świeckie [8]. Nie brak też i osób duchownych i biskupów [9].

---

[1] Zwyczaj ten odzwierciadla się w formułach. Form. Andec. 46: „pro remedio animae meae et remissione peccatorum nostrum". Form. Morc. II, 6.

[2] Conc. Aur. 511 c. 5. „de oblationibus vel agris, quos domnus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est... ipsorum agrorum vel clericorum immunitate concessa"; Diplomata (Pertz), 1. Chlowig obdarowuje Euspicjusza i Maximina. Gr. Tur. H. Fr. II, 37. W czasie wyprawy swej na Wizygotów składa ofiary Św. Marcinowi przed i po zwycięstwie.

[3] Gr. Tur. H. Fr. III, 25, ecclesias munerans.

[4] Gr. Tur. H. Fr. III, 25: (Teodebert) „omne tributa, quod in fisco suo ab ecclesiis in Arvernum sitis redebebatur, clementer indulsit".

[5] Diplom. 3, 5; Conc. Aur. 549 c. 15.

[6] Gr. Tur. in Glor. Martyr., 75: „ut relictis saeculi pompis thesauros suos ecclesiis et pauperibus erogaret". H. Fr. VII, 7. „multa et ipsa ecclesiis conferens". Conc. Valent. 585.

[7] Gr. Tur. H. Fr. V, 34: „multa postea Chilpericus ecclesiis est largitus".

[8] Gr. Tur. H. Fr. VI, 20. Chrodinus... profluus ditator eclesiarum, clericorum nutritor.

[9] Że wspomnę chociażby o Dezyderjuszu z Cahors (Vit. Desiderii c. 34 SS. Rer. Mer. T. IV) i o Bertramnie z Le Mans (Testam. Bertchr. Pardessus, 199). Patrz również Gr. Tur. H. Fr. V, 31.

Dzięki hojnym nadaniom [10]) i ofiarom, płynącym ze wszech stron, kościół staje się największym posiadaczem ziemskim w państwie frankońskiem zaraz po królu. Do zgromadzenia bogactw przyczynia się w wielkim stopniu zwyczaj inaljenacji, istniejący już oddawna w kościele katolickim [11]). Od początku VI wieku synody galijskie zajmują się powyższą sprawą, ujmując ją w rozmaity sposób. Według synodu w Agde z r. 506 biskupowi wolno sprzedawać dobro kościelne, o ile zajdzie tego potrzeba, po uprzedniej naradzie z 2 — 3 sąsiednimi biskupami [12]), synod w Epaon z r. 517 żąda natomiast na to zezwolenia metropolity, kapłani i opaci zaś muszą uzyskać pozwolenie od swego biskupa [13]). Wszelkie kontrakty i wszelkie sprzedaże dokonane przez duchownych i opatów bez wiedzy biskupa są uważane za nieważne [14]). Zasada ta uzyskuje szerokie rozpowszechnienie w Galji. Już Cezarjusz z Arles prowadzi w tej sprawie ożywioną korespondencję z papieżami rzymskimi, którzy jednomyślnie wypowiadają się za jej utrzymaniem [15]). Wszelkie sprzedaże poczynione przez poprzednich biskupów, wszelkie zawarte przez nich niekorzystne kontrakty, muszą w myśl tej zasady być unieważnione przez następców przy pomocy bądź sędziów państwowych, bądź sędziów wybranych. Względem opornych i niechcących restytuować dóbr nieprawnie nabytych zostaje zastosowana kara kościelna [16]). Zezwala się natomiast biskupom wymieniać

---

[10]) O najrozmaitszych postaciach nadań: o tak zw. darowiznach całkowitych, o nadaniach z pozostawieniem sobie dożywotniego korzystania z majątku ofiarowanego, o zwyczaju przekazywania dóbr ziemskich kościołom drogą testamentu, patrz: Loening, l. c., 655 i n. Dahn, l. c., 308; Form. Marc. I, 15; II, 2, 3, 4, 5, 6. Gr. Tur. H. Fr. V, 36 i Vit. Patr. VIII, c. 5; Vita Desiderii Cadurc. c. 34; Testam. Bertchrammi Pardessus, 197, a też pośrednie wzmianki o testamentach u Grzegorza z Tours H. Fr. IV, 51; VI, 46, VII, 7.

[11]) Już syn. kartag. z r. 398 porusza tę sprawę Conc. Cart. c. 32 Mansi t. III. Na początku VI w. za papieża Symmacha tak zw. synod Palmaris (czwarty lub piąty) w Rzymie postanawia, że żaden papież nie może ani sprzedać ani zmienić dóbr kościelnych. Dotyczy również i kapłanów. IV Conc. Rom. Palmaris c. 4, 6, Mansi T. VIII. Zasada ta staje się potem regułą ogólną dla kościołów.

[12]) Conc. Agath. c. 7. Mansi T. VIII.

[13]) Conc. Epaon. 517 c. 12; c. c. 7, 8.

[14]) Ibidem c. 8.

[15]) Epistol. Arel. 26, 27, 36.

[16]) Conc. Aur. 538 c. 13 c. 26; Conc. Aur. 541 cc. 9. 11.

dobra kościelne samodzielnie, pod warunkiem, że wymiana będzie korzystną dla kościoła [17]), oraz przekazywać mienie kościelne drogą testamentu pod warunkiem zwrotu kościołowi odpowiedniego równoważnika z osobistego majątku biskupa [18]).

Od r. 567 zaznacza się nowa dążność kościoła do zwiększenia swych dochodów przez ściąganie dziesięciny. Zainicjowanie przez biskupów tego rodzaju podatku jest wydarzeniem ogromnej wagi w gospodarczych stosunkach kościoła. Do ofiar dobrowolnych, składanych kościołowi przez wiernych, przybywa bowiem dochód stały i obowiązkowy.

Biskup Eufronjusz z Tours, i trzej inni biskupi zgromadzeni na synodzie w Tours w r. 567 zwracają się do ludności wkrótce po odbytym synodzie z listem nawołującym wiernych do składania dziesięciny od swych dochodów[19]). Dziesięcina, jak głosi list, powinna być ściągana nietylko od wielkości majątku, ale również i od ilości niewolników; nawet biedni, którzy wcale nie posiadają niewolników, ale mają synów, powinni od każdego z nich składać biskupowi lub osobie przez niego wskazanej $^1/_3$ część solida [20]). Narazie ściąganie dziesięciny odbywa się bez przymusu; biskupi przemawiają do uczuć ludności, obiecując nagrody za ten dobry uczynek, odkupienie grzechów i szczęście w życiu przyszłem, — na ziemi zaś oddalenie od ofiarodawcy wszelkiego gniewu Bożego [21]). Ale już w r. 585 synod w Mâcon grozi karą kościelną każdemu, ktoby się opierał wykonaniu uchwały o dziesięcinie [22]). Według słów synodu oddawanie dziesięciny obowiązywało jesz-

---

[17]) Conc. Epaon. 517 c. 12.

[18]) Conc. Epaon. 517 c. 17; Conc. Mass. 533 Contumeliosus za rozerwonienie mąjatku kośc. „ad vicem de eius substantia compensetur".

[19]) D o p s c h, 1. c., 233 łączy fakt ten z zabieraniem ziemi kośc. przez koronę, co według autora tego praktykowało się już za Merowingów. Dopsch sądzi, że bpi z Tours w akcji swej mieli ciche poparcie władzy państwowej, która w ten sposób chciała wynagrodzić kościół za zabieraną mu przez państwo własność.

[20]) Epist. episcoporum prov. Turon. ad plebem... ut... decimas ex omni facultate non pigeat... pro reliquis quae possidetis conservandis offerre. Quod si mancipia non sint et fuerint aliqui habentes binos aut ternos filios per unumquemque singulos tremisses in episcopi manu contradat aut quem suo loco pontifex elegerit. Szczegółową analizę patrz D o p s c h, 1. c., 323 — 324.

[21]) Epist. episc. prov. Tur. ad plebem: „et precenti remotio et mercis proficiat in futuro".

[22]) Conc. Matisc. 585 c. 5: „si quis contumax... a membris ecclesiae omni tempore seperetur".

cze za czasów pierwszych chrześcijan, zgodnie z przykazaniem Boskiem; należy więc, by teraz wierni powrócili do dawnego zwyczaju, i by wypłacali biskupom dziesięcinę przeznaczoną na udzielanie pomocy biednym i na wykup więźniów. Zwyczaj wypłacania dziesięciny, rozpowszechniony w państwie frankońskiem w drugiej połowie VI wieku [23]), nie jest za panowania Merowingów prawem państwowem, za jakie uchodzi później za czasów Karolingów.

Olbrzymie majętności kościelne są scentralizowane w rękach biskupów. W każdej „civitas" biskup stoi na czele administracji rozległych dóbr kościoła; zarządza jego majątkiem, rozporządza jego dochodami. Od biskupa zależy, jaka część tych dochodów zostanie przeznaczona na utrzymanie duchownych, jaka na konserwację kościołów, jaka na biednych, a jaka na wykup niewolników [24]). W celu zagospodarowania tak olbrzymich posiadłości jak najcelowiej i jak najwydatniej, biskupi rozdają ziemię kościelną do użytkowania zarówno osobom duchownym, jak i świeckim [25]). Nadania te biskupi czynią na podstawie prekaryjnej, przekazując posiadłości poszczególnym osobom na pewien określony okres czasu [26]).

Prócz posiadłości przekazywanych osobom duchownym i świeckim pozostaje jeszcze olbrzymia ilość dóbr kościelnych zdatnych do uprawy w rękach ludności, grupującej się dookoła biskupów. Poza liczną rzeszą duchownych, diakonów, subdiakonów i niższego duchowieństwa gromadzą się tu też i inne warstwy ludności, a więc rzesze biednych, wyzwoleńców, kolonów, niewolników, wdowy i sieroty; pod obronę biskupów udają się wreszcie wszys-

---

[23]) Że zwyczaj ten musiał istnieć w państwie frank. w tym okresie świadczą niektóre wzmianki w źródłach: Vita Radegundis c. 3. SS. Rer. Mer. T. II M. G. H.: „Cum sibi aliquid de tributis accideret seu ex omnibus, quae venissent ad ea ante dedit decimos quam recepit"; Gr. Tur. H. Fr. VI, 6. Hospicius Nic. reclausus przepowiada najście Langobardów „a quibus nullus iustitiae fructus ullatenus gliscet, non decimae dantur".

[24]) Conc. Aur. 511 cc. 5, 14, 15. Conc. Aur. 538 c. 5; Conc. Arel. 554 c. 1, Conc. Paris. 614 c. 8

[25]) Już synod w Agde dozwala przekazywać do użytkowania mniejsze dobra. Conc. Agat. 506 cc. 7, 22. Mansi, VIII.

[26]) O prekarjach wyczerpująco mówi Loening, l. c., 703 i n. Tenże autor zwraca uwagę na zwyczaj rozpowszechniony na zachodzie państwa frank. zwłaszcza w okolicy Tours i Angers wydzierżawiania ziem kościelnych na czas nawet nieokreślony za opłatą pewnego czynszu.

cy słabsi i wiekowi, poszukujący opieki u swych pasterzy. Wszyscy oni są jakby poddanymi biskupa, wszyscy podlegają jego władzy. Pozatem biskupi posiadają w swych dobrach rozrzuconych po całem państwie mnóstwo urzędników t. zw. „agentes", którzy w imieniu ich administrują i rządzą. Ci urzędnicy, naznaczani według edyktu Chlotara II z pośród miejscowej ludności [27]), stanowią sprawną organizację, spajając mocną siecią wspólnych interesów licznych klientów biskupich. Dzięki celowym i mądrze pomyślanym zarządzeniom, mającym na celu zwiększenie dóbr kościelnych, zapobiegającym niebezpieczeństwu ich pomniejszania, dzięki ciągłości w utrzymaniu linji polityki gospodarczej, majątek kościoła wzrasta w tak szybkim tempie, że zaczyna zagrażać utajoną w nim potęgą materjalną koronie

Majątek ten kościoła sprawia, że już za Chlotara I odzywają się głosy zaniepokojenia o losy królewskiego skarbu [28]), a Chilperyk woła, iż wszelkie bogactwa przeszły w ręce kościoła [29]).

Trudno jest ustalić stosunek ilościowy posiadłości kościelnych do reszty posiadłości ziemskich w państwie frankońskiem. Roth [30]) twierdzi, iż w końcu VII wieku własność kościoła wynosiła $^1/_3$ część wszystkich dóbr ziemskich Galji. Przypuśćmy, iż stosunek ten jest przesadzony, wziąwszy jednak pod uwagę liczne klasztory i sto kilkanaście biskupstw, z których każde przecież posiadało pewien majątek ziemski, musimy przyznać, iż stosunek ten był mniej więcej bliski liczby, podanej przez Roth'a. Jeżeli do tego dodamy przywileje uzyskane przez kościół z końcem VI wieku, a nadewszystko przywilej imunitetu z jego negatywną i pozytywną treścią [31]), to zrozumiemy, jak wielką była materjalna potęga kościoła merowińskiego.

Przywilej imunitetu, o którym mowa, nadawany jest biskupom indywidualnie w stosunku do dóbr obecnych i dóbr przyszłych [32]).

---

[27]) Chlotharii II Edict. 614 c. 19. Według tegoż edyktu urzędnicy ci nie powinni byli nadużywać swej władzy. — c. 20.

[28]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 16. (Niejaki Leon z otoczenia Chramna) „hic fertur quadam vice dixisse, quod Martinus et Marcialis confessoris Domini nihil fisci viribus utile reliquissent".

[29]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 46: „ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae".

[30]) *Geschichte des Benefizialwesen,* 252.

[31]) Handelsman *Z metodyki,* 20 i n. Kroell *L'immunite franque.* Loening, l. c., 721 i n.

[32]) Form. Marc. I, 3, 4, 16.

Przywilej ten osłania własność kościelną „ab introitu iudicum“ zakazując judexowi wykonywania sądu w zimunizowanych dobrach, ściągania kar sądowych, brania rękojemców, zajmowania pomieszczenia i żywności, oraz nadaje biskupom prawo ściągania dla siebie opłat, których został pozbawiony judex. Jakkolwiek imunitet nie wyzwala zupełnie zimunizowanego majątku z pod władzy królewskiej i obowiązuje ludność zimunizowanego terytorjum do stawania do wojska, do naprawy mostów i dróg, to jednak przywilej ten wyodrębnia pewne części państwa ze sfery prawnej działalności urzędników państwowych i tem samem osłabia spoistość państwa. Kościół zaś, w miarę wzrastania swych bogactw i w miarę rozszerzania swych przywilejów, staje się coraz bardziej zdolnym do odgrywania roli w polityce państwowej. Wzrastające bogactwo kościoła wpływa na podniesienie autorytetu biskupów nietylko u ludności zależnej bezpośrednio od dostojników kościoła, ale i u całej ludności tej *civitatis*, w której urzęduje biskup, a co zatem idzie i u władz państwowych.

Swe znaczenie u ludności biskupi zawdzięczają w wielkim oczywista stopniu duchowemu charakterowi swego urzędu. Jako pośrednik pomiędzy Bogiem i człowiekiem, biskup rozporządza jakby szczęściem człowieka na ziemi i w życiu przyszłem. Biskup udziela św. sakramentu, modlitwy jego zapewniają wiernym zbawienie; biskup wyklucza członków z kościoła, ekskomunikuje ich w razie popełnionego przestępstwa. W pojęciu ludzi ówczesnych osoba biskupa, jak mówi Fustel de Coulanges, jest prawie, że święta [33]). Niemniej przyczynia się do podniesienia znaczenia biskupa w oczach ludności jego wiedza i wykształcenie. W czasach ogólnego upadku cywilizacji i kultury, na co zwraca uwagę Grzegorz z Tours w swej historji Franków [34]), biskupi pielęgnują tradycje kultury rzymskiej. Jakkolwiek w imię niekalania nauki chrześcijańskiej biskupi oficjalnie występują przeciwko studjom klasycznym, jakkolwiek sam Grzegorz z Tours podkreśla raz po raz swe braki w wykształceniu, nieznajomość gramatyki i retoryki [35]), to jednak ci sami biskupi zdradzają znajomość i literatury i mitologji starożytnej. Wprawdzie dostojnicy kościoła gardzą klasycyzmem, uważając za niegodne

---

[33]) *La Monarchie*, 570: l'évèque était un être sacré.

[34]) Gr. Tur. H. Fr. Praefatio.

[35]) Gr. Tur. Vit. Patrum II wstęp; H. Fr. I wstęp.

czytanie dzieła Wirgilego, Cycerona i innych autorów [36]), pogarda ta jednak jest objawem zewnętrznym, jest raczej modą sfer katolickich i owych czasów. Nie są bowiem obce biskupom imiona klasyków starożytnych, jak to widać chociażby z pism Grzegorza, w których ów kronikarz odwołuje się do ustępów z Eneidy i przytacza analogje z dziejów antycznej przeszłości [37]). Tenże Grzegorz z Tours utyskuje na upadek dialektyki i retoryki w państwie frankońskiem, zachwyca się wykształceniem papieża Grzegorza Wielkiego [38]), podkreśla częstokroć znajomość studjów retorycznych u biskupów wybitniejszych pod względem umysłowym [39]). Zamiłowanie do nauki świeckiej widać nie wygasa wśród duchowieństwa Galji Merowińskiej VI wieku, skoro papież Grzegorz Wielki nawołuje biskupa Dezyderjusza z Vienny do zaniechania nauczania gramatyki [40]), a sofiści i filozofowie południowej Galji, wśród których nie brak było zapewne i osób duchownych, tak dalece przerażają opata Domnolusa z Paryża, iż woli raczej zrezygnować z godności biskupiej w Avignon, proponowanej przez Chlotara, niż narazić się na poniżenie [67]). Nie zaniedbują też biskupi nauczania młodzieży, tworzą szkoły [42]).

Biskupi są przedewszystkiem tymi, którzy myślą o potrzebach swej „civitatis": wystawiają kościoły, domy, restaurują budynki, sprowadzają rzemieślników nieraz z dalekich stron, wznoszą fortyfikacje, budują groble [43]). Oni są też przeważnie organizatorami opieki społecznej. Nie mówię tu o planowej, programowej i zbiorowej działalności, jaką rozwija episkopat merowiński VI wieku na polu pracy społecznej. Tu mam na myśli szereg postaci biskupich o wyjątkowej czystości i świątobliwości, owych duchownych *„eximiae sanctitatis"* i *„egregiae casti-*

---

[36]) Gr. Tur. in Glor. Martyr. Wstęp; Vita Caesarii 1, 9 nawiedza go wizja za to, że chciał połączyć religję z głupią mądrością świata. Malnory, l. c., 18 i n.

[37]) Gr. Tur. in glor. Martyrum. Wstęp a też H. Fr. na samym końcu X-ej księgi.

[38]) Gr. Tur. H. Fr. Praefatio; X, 1.

[39]) Gr. Tur. H. Fr. II, 31; V, 42; VI, 39; Vit. Patr. VII, 1; XVII, 1.

[40]) Greg. I Reg. XI, 34.

[41]) Gr. Tur. VI, 9.

[42]) Gr. Tur. H. Fr. VI. 36; Vit. Patr. VIII, 2; In glor. Mart. 77.

[43]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 36; V, 45; X, 31. Vit. Desider. Cadurc. c. 16, 17. Ven. Fort. Carm. I c. 15; III c. 10, 11, 12; Epist. Austr. 21.

tatis", jak mówi o nich wielokrotnie Grzegorz z Tours [44]. Wszyscy oni, uważają się jakby za przeznaczonych od Boga nauczycieli i pocieszycieli, opiekunów swej ludności. Gdy nędza, bieda, głód [45]) i posucha spada na ludność, gdy mór dziesiątkuje ją, niosą oni pomoc materjalną i pociechę znękanym duszom, organizując modły i posty [46]. Gdy nieprzyjaciel zagraża miastu, biskup staje w jego obronie w poczuciu swego głębokiego obowiązku [47]. Gdy królowie probują nałożyć nowe podatki, znowuż biskupi są tymi, którzy ujmują się za ludnością i którzy swemi wpływami starają się odciągnąć króla od tego zamiaru [48]. Nieraz coprawda postacie pojedynczych biskupów występują w mniej pochlebnem świetle; ogólne rozprzężenie obyczajów, tak charakterystyczne dla epoki merowińskiej, nie oszczędza i stanu biskupiego, że wspomnę tu występnych braci biskupów Salonjusza z Embrun, Sagitariusza z Gap, Cutinusa z Clermont, Badegysylus'a z Le Mans, Priscus'a z Lionu [49]. Jako całość, jako stan duchowny, biskupi poczuwają się do obowiązku podnoszenia siebie samych i swych wiernych pod względem religijnym i moralnym, krzewią ideały chrześcijaństwa. W chwilach zaś, gdy reguły, zasady i prawa wiary chrześcijańskiej są zagrożone, występują śmiało i energicznie jako jej obrońcy; nie wahają się nawet stawiać oporu silniejszym i to rozstrzyga o ich przewadze i znaczeniu.

Autorytet biskupów jest tem łatwiejszy do utrzymania, że większość z nich pochodzi z dawnych, znanych i bogatych rodów, cieszących się wielkiem uznaniem wśród ludności. Niektóre miasta mają stale biskupa z tej samej rodziny, jak np. biskupi miasta

---

[44]) H. Fr. II, 31; X, 29 IV, 36; VII, 1; V, 5, 42; V; 46, VI, 9. Vit. Patr. XVII, 1, 3; IV, 5; VI, 2; VII, 1, 2. Epist. Austr. 6, 24.

[45]) Gr. Tur. H. Fr. III, 34: Biskup Dezyderjusz z Verdun prosi króla Teodoberta o udzielenie mu pieniężnej pożyczki dla miasta Vit. Desid. Cadurc. c. 32. Ven. Fort. Carm. III c. 11, Vit. Caesarii c. 20.

[46]) Gr. Tur. Vit. Patr. IV, 4: działalność bpa Quintianusa w Clermont w czasie wielkiej posuchy; H. Fr. VII, 1: działalność bpa Salviusa w Albi w czasie zarazy, IX, 22, rola bpa Teodora w czasie zarazy w Marsylji, IV, 31, działalność kapłana Cato w czasie zarazy w Clermont.

[47]) Gr. Tur. Vit. Patr. IV, 2; H. Fr. V, 31; Vit. Lup. Senon. c. 9.

[48]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 2; IX, 30.

[49]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 42; V, 20; IV, 12; VIII, 39; IV, 36.

Tours należeli aż do Grzegorza z wyjątkiem pięciu do tego samego rodu [50]).

Stanowisko biskupów wzmacniają też i synody, które jakkolwiek są zwoływane przez królów i krępowane przez nich niejednokrotnie w swych obradach, dają jednak możność i sposobność do wzmacniania węzłów solidarności wśród duchowieństwa.

Dzięki autorytetowi, jakim cieszą się biskupi, występują oni też nieraz w roli sędziów rozjemców [51]). Poszanowanie dla stanu biskupiego wyraża się też w specjalnej procedurze sądowej, stosowanej względem najwyższych dostojników kościelnych przynajmniej od jakiejś połowy VI wieku [52]) — wreszcie w tak wymownym fakcie, jak w znacznie wyższej główszczyźnie za zabicie biskupa [53]).

Od połowy VI wieku mniej więcej znaczenie biskupów merowińskich wzmaga się jeszcze bardziej dzięki roli, jaką poczynają oni odgrywać w polityce. Często biskupi są używani do poselstw bądź do króla innej dzielnicy, bądź też w misji dyplomatycznej zagranicę [54]). W czasie wojen domowych biskup decyduje nieraz

[50]) H. Fr. V, 49; X, 31 większość biskupów z Tours pochodzenia senatorsk. Monod *Etudes crit. sur les sources de l'hist. mer.* T. I, 26.

[51]) W takiej roli występuje Grzegorz z Tours w czasie zatargu między Sicharius'em i Austrighysilem. Zatarg ten zamienił się w długą krwawą walkę dwu rodów frank. Jakkolwiek występuje biskup tu przy spółudziale comes'a to jednakże inicjatywę porozumienia między stronami bierze właśnie Grzegorz. H. Fr. VII, 47. W takiej samej roli występuje tenże Grzegorz Turski w zatargu między Berthegundis i jej mężem IX, 33 a później wraz z biskupem Meroweuszem z Poitiers w sporze między Ingetrudą matką i Berthegundis córką IX, 33.

Mam natomiast wątpliwość, czy biskupi VI wieku występowali w roli zwykłych sędziów, jak to twierdzi np. Fustel de Coulanges *Monarchie*, 596. Przykłady jakie przytacza ten autor: Gr. Tur. H. Fr. IV, 35: Avitus „iuditiam populis tribuens" V, 5; Mummolus „amantem iustitiam"; V, 42 — Maurilio — „fuit etiam in iudicio fuctus"; V, 19 słowa Chilperyka: „episcope, iustitiam cunctis largiri debes" — nie pozwalają na tak śmiałe twierdzenie. Zwięzłe te wyrażenia wskazywać mogą raczej na cechę sprawiedliwości niektórych biskupów, lub właśnie dotyczą sądów rozjemczych.

Za takież sądy rozjemcze skłonna jestem uważać sądy, jakie się odbywały w obecności opatów i ich zastępców. (Form. Andec. 10, 16, 24, 29, 30, 47). Tak Loening, l. c., II, 742 i n. Inaczej Kroell, który widzi w formułach tych zwykłe sądy.

[52]) Patrz niżej III rozdz. o sądownictwie.

[53]) Loening, o. c., 272 — 273. Hauck *Kirchgesch.*, 143 n. 6.

[54]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 3; VI, 31; VII, 14; IX, 20; IX, 38; IX, 18.

o postawie swego miasta [55]. Jeżeli jakie miasto odpada, król czyni za to odpowiedzialnym biskupa [56]. Gdy w r. 584 Gundobald występuje na południu Akwitanji, jako pretendent do tronu królewskiego, biskupi są znowuż tymi, którzy rozstrzygają za lub przeciw pretendentowi [57]. Nieraz też biskupi wraz z możnymi świeckimi biorą udział w naradach państwowych, zwłaszcza w wieku VII [58]. W miarę wzrastania roli biskupów wpływy ich wśród miejscowej ludności wzmagają sę coraz bardziej. Coraz więcej ludzi ubiega się o bliższy związek z kościołem, jako z organizacją zdolną zapewnić im opiekę. Coraz więcej ziem kościelnych obdarzonych prawem przywileju wyzwala się z pod prawnej ingerencji urzędników królewskich. To, co traci „comes" — zdobywa biskup, usiłujący, jeżeli nie przewyższyć, to dorównać w prawach temu dostojnikowi państwowemu. Stanowisko biskupa wobec władzy świeckiej, przedewszyskiem wobec comes'a poczyna ulegać zmianie. Ci przedstawiciele władzy świeckiej i duchownej występują na terenie jednej i tej samej „civitatis" muszą niejednokrotnie przeciwsctwiać się sobie, współzawodniczyć o wpływy i autorytet. Powodów do nieporozumień nie brak. Już jako sędzia· rozjemca, wymagajacy prawomocności dla swych wyroków, biskup może czasem wkraczać w sferę uprawnień miejscowej władzy świeckiej, która w takich razach nie chce rezygnować ze swych praw [59]. Przebywając w jednej i tej samej „civitas" z urzędnikiem państwowym, biskupi stają się mimo-

---

[55]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 30. Rola biskupa Sapauda z Arles w czasie walki Sigiberta z Gontramem.

[56]) Gr. Tur. H. Fr. VII, 24. Rola biskupa Meroweusza z Poitiers w stosunku do posłów Gontrama.

[57]) Gr. Tur. H. Fr. VII, 26; 27, 28, 31; VIII, 2; VI, 24; VIII, 20; VII, 30. Fredager Chr. III, 89.

[58]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 31: W czasie walki Gontrama z Chilperykiem staje układ: „ut quicquid sacerdotes vel seniores populi iudicarent", VIII, 30 Gontram zwołuje naradę (po pochodzie na Septymanję) „coniunctis episcopis necnon maioribus natu laicorum"; IX, 20 — traktat w Andelot „mediantibus sacerdotibus atque proceribus". Edykt Chlotara II r. 614: „cum pontefecibus vel tam magnis viris optimatibus"... Fredager Chr. IV, 41: „Burgundaefaronis vero tam episcopi quam"... c. 44: „Cum Universis pontificibus Burgundiae seu et Burgundaefaronis... ad se venire praecepit". c: 55 „cum pontefecibus et universi proceres sui... ad Chlotcharium pro utilitate regia et salute patriae coniunxissent".

[59] Gr. Tur. Vit. Patr. VIII, 3: Biskup Nicecjusz z Sjonu i comes Armentarjusz.

woli świadkami działalności swych świeckich współzawodników i mają aż nadto sposobności do interwenjowania w wypadkach gwałtu lub niesprawiedliwych zarządzeń urzędnika. Prawnej podstawy do interwencji biskupi nie mają, posiadają natomiast oręż straszny nawet dla potężnego comes'a, gdyż za niestosowanie się do rad biskupich, za niewykonanie zleceń biskup może dotknąć przekleństwem nietylko opornego comes'a, ale i cały jego ród [60]).

Comes ze swej strony („dux" lub „rector" prowincji) upełnomocniony przez króla do sprawowania rządów w „civitas" i do czuwania nad bezpieczeństwem państwa ma oko nietylko nad osobami świeckiemi, lecz i nad duchowieństwem i nad biskupami Już sam fakt, iż duchowni podlegają podobnie jak i świeccy jurysdykcji sędziego świeckiego, a więc comesa, że mogą być karani i torturowani, daje aż nadto powodów do nieporozumień między reprezentantami obu władz, tem więcej, iż gwałt i nadużycia ze strony urzędnika państwowego nie były rzadkością [61]). W czasach, gdy wszystkie środki były dobre, byleby prowadziły do celu, gdy przedewszystkiem decydowało nie prawo, lecz siła, gdy dostojnicy królewscy i kościelni widzieli w wysokich swych urzędach okazję do wzbogacania się i do samowoli, trudno przypuścić, by urzędnik państwowy stał zawsze na wysokości swego zadania. To też gwałty popełniane na osobach duchownych i nawet samych biskupach, nie należą do rzadkości w owych czasach [62]). Nie brakło też i pobudek politycznych, w zatargach między biskupami i dostojnikami królewskimi. Były to bowiem czasy nieustannych walk i wojen domowych, nieraz dzielnice przechodziły z rąk do rąk, nieraz walka zawzięta toczyła się o połowę miasta między królami poszczególnych dzielnic. Zdarzało się, iż w jednej i tej samej „civitas" comes bronił interesów jednego króla, — a biskup drugiego [63]).

W stosunku do królów biskupi zachowują się od początku państwa jak najlojalniejsi poddani. Wierni zasadom starego testamentu i tradycji rzymskiej, uznają władzę królewską jako pocho-

[60]) Gr. Tur. Vit. Patr. IV, 3: Biskup Quintianus rzuca przekleństwo na Hortenzjusza comes'a

[61]) Patrz niżej III cz. rozdz. o sądownictwie.

[62]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 39.

[63]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 11: W czasie sporu Gontrama i Childeberta II o Marsylję rola biskupa Teodora i rectora Dinamjusza.

dzącą od Boga, widzą w królu głowę państwa. Remigjusz z Reims wypowiada się pod tym względem bardzo wyraźnie. Król ma według niego rządzić krajem przy pomocy Boga, ma dzierżyć ster i sprawiać rządy nad narodami [64]). Nie inaczej ujmuje tę sprawę Grzegorz z Tours [65]). Uznanie praw królewskich przez kościół ujawnia się jeszcze wyraźniej w liście biskupów z pierwszego synodu Orleańskiego r. 511 do Chlodwiga, oraz w liście biskupów zgromadzonych na synodzie Paryskim w r. 573 do króla Sigiberta [66]). Lojalność niektórych biskupów względem suwerennych królów posuwa się nieraz aż do łamania kanonów. Wyświęcenie na rozkaz Chlodwiga Chararika na kapłana i syna jego na diakona, sprzeciwia się regule kanonicznej, zakazującej wyświęcania kogobądź pomimo ich woli, jak to miało miejsce w tym wypadku [67]). Niekanoniczne wyświęcenie niejakiego Klaudjusza na kapłana przez Remigjusza na rozkaz tegoż króla wywołuje nawet oburzenie wśród niektórych biskupów przeciw temu powszechnie samowolnemu arcybiskupowi [68]). W pokorze swej przed autorytetem królewskim biskupi wykazują czasem nawet tchórzostwo. Nicecjusz z Trewiru skazany przez Chlotara I na wygnanie, nie znajduje żadnego poparcia u swych kolegów, biskupów i duchownych, którzy odstępują go ze strachu przed królem [69]). W czasie procesu przeciwko biskupowi Praetextatowi z Rouen Grzegorz z Tours jest jedynym z biskupów, który odważa się stanąć w obronie oskarżonego; wszyscy inni milczą w obawie przed zemstą Chilperyka [70]). Interwencje królów w sprawach kościelnych biskupi biorą szczerze, czy nieszczerze za dowód ich pobożności. Biskupi pierwszego synodu Orleańskiego podkreślają tę cechę w swym liście do Chlodwiga. Te same słowa uznania spotykamy ze strony biskupów dla Childeberta z powodu piątego synodu Orleańskiego [71]). Ale pomimo całej uległości względem suwerennej władzy głowy państwa, biskupi poczuwają się do obowiązku da-

---

[64]) Epist. Remigii 1. Ep. Austr.

[65]) H Fr. V, 18. W czasie procesu Praetextata Grzegorz mówi do Chilperyka: „si quis de nobis, o rex, iustitiae tramitem transcendere voluerit, a te corrigi potest".

[66]) Wstęp do Conc. Aurel, 511. Epist. Syn. Par. 573 ad Sigibertem.

[67]) Gr. Tur. H. Fr. II, 41.

[68]) Ep. Remigii 3. Ep. Austr.

[69]) Gr. Tur. Vit. Patr. XVII. 3:

[70]) Gr. Tur. H. Fr. V, 18.

[71]) Conc. Aur. 511, wstęp i Conc. Aur. 549 wstęp.

wania rad i wskazówek królom, jak mają postępować [72]. Gdy pojedyncze przekroczenia reguł kanonicznych ze strony króla przekształcają się w pewien system, wtedy biskupi nie ustają w napominaniu i nawoływaniu władcy do przestrzegania norm kościelnych, a gdy napomnienia nie odnoszą skutku, ekskomunikują go nawet [73].

Królowie ze swej strony nie kwestjonują naogół władzy kościelnej biskupów, nie umniejszają autorytetu duchownych, obdarowują ich, — lubią nawet wstępować z biskupami w związki pewnego rodzaju pokrewieństwa, zapraszając ich na ojców chrzestnych swych dzieci [74]. Nie odmawiają też biskupom łaski swej, gdy ci proszą za skazanymi lub wygnańcami [75]. Korzystają z rad biskupich, proszą ich o modlitwy, ale jednocześnie królowie nie zapominają o swych suwerennych prawach. Uważają swą władzę jako daną od Boga [76], nie godzą się na ograniczanie jej w czemkolwiek przez kościół. Ogólne prawo państwowe ma obowiązywać biskupów, podobnie jak i resztę poddanych, do składania przysięgi na wierność królowi [77], do posłuchu dla rozkazów królew-

---

[72] Ep. Remigii 1. Ep. Austr.; Epist. Germani 9; Ep. Austr. Porównaj Gr. Tur. H. Fr. IV, 51.

[73] Conc. Lugd. 517—523, c. 1, energiczna postawa biskupów wobec Zygmunta Burg.; Gr. Tur. H. Fr. IV, 9: — Chlotar I za niekanoniczne poślubienie wdowy po Teodobaldzie „increpitus a sarcedotibus"; IV, 26 — Charybert ekskomunikowany przez biskupa Germana za małżeństwo z siostrą żony; Vit. Patr. XVII, 2 — Chlotar I ekskom. przez biskupa Nicecjusza z Trewiru, Przeciwstawia się też Teodobertowi za niewłaściwe zachowanie się króla w kościele. Patrz również stanowisko biskupa Leona z Sens wobec Childeberta I, Epist. Aevi Merow. 3, a też biskupów synodu parysk. z r. 573 wobec króla Sigiberta.

[74] Gr. Tur. H. Fr. V, 18 — Praetextat z Rouen jest ojcem chrzestnym Meroweusza; IX, 18 biskup Ageryk — ojcem chrz. Childeberta II; VIII, 37 — Magneryk z Trewiru — Teodoberta II.

[75] Gr. Tur. H. Fr. VIII, 6; VI, 10; IX, 38; VIII, 26.

[76] Gr. Tur. IX, 42 list Radegundy: „principes quos Deus pro gubernationem populi... superesse praeceperit". Guntchr. reg. edict. „nos quibus facultatem regnandi superni regis commisit auctoritas".

[77] Test. Bert. chr. Cennen. Pardessus, 201: „post transilum Guntchr: qoud dam regis Sacramentum insolubiledmno meo Chlotario regi dedi" — Gr Tur. H. Fr. VIII, 2 Loening, l. c., 255 n. 1.

skich [78]. Biskupi czynią jedynie zastrzeżenia, by rozkazy były dawane w dobrych sprawach [79].

Uchwała synodu Liońskiego z r. 583 zezwala nawet biskupom na ich nieobecność w kościele w uroczyste święta, o ile rozkaz króla powstrzymuje ich od tego [80].

Stosunek synów i wnuków twórcy frankońskiego państwa do kościoła wypływa do pewnego stopnia z ich zapatrywań i wierzeń religijnych. Chrystjanizm ich, jak i wszystkich wogóle Franków ówczesnych, jest dalekim od abstrakcyjnej wiary. Bezkrytyczny kult świętych, wiara w cuda, strach przed nieznaną potęgą Boga chrześcijańskiego, jednocześnie występki, krwawe czyny i rozprzężenie obyczajów — wszystko to składa się na specjalny światopogląd zarówno ówczesnego społeczeństwa, jak i królów. Poczucie bezsilności człowieka wobec niewidzialnej siły kierującej światem, zmienność losu każdego śmiertelnika, niestałość szczęścia, niepewność wszystkiego ziemskiego — wszystkie te myśli i zwątpienia nawiedzają też i królów. Tak, jak ogół wierzący w sąd Najwyższego i odpowiedzialność przed Nim, boi się śmierci nieoczekiwanej, nie będąc przygotowanym do niej, tak też i królowie wierzą w potęgę Niebieskiego Króla i Jego ostateczne wyroki [81]. Podtrzymywani w tej wierze przez biskupów [82], królowie merowińscy udają się niejednokrotnie do grobów świętych, modlą się gorliwie, ubiegają o błogosławieństwo biskupów, starają się w ten sposób zapewnić sobie odkupienie grzechów, przebaczenie krwawych i surowych czynów i uzyskać szczęście wiekuiste [83]; w swych osobistych niepowodzeniach, w klęskach ogólno państwowych widzą karę Bożą [84].

Dlatego też królowie merowińscy starają się żyć w możliwej zgodzie z biskupami, nie występują wrogo przeciwko ich władzy kościelnej; przeciwnie życzą nawet, aby biskupi szli ręka w rękę

---

[78]) Gr. Tur. H. Fr. X, 19: „episcopi praeceptioni regiae obsistere nequiverunt". Vit. Patr. VI, 2 Teodoryk rozkazuje przenosić duchownych z jednego kościoła do drugiego; VI, 36. — Chilperyk do biskupów w sprawie biskupa Eterjusza z Lisieux.

[79]) Epist. Austr. 11.

[80]) Conc. Lugd. 583 c. 5.

[81]) Form. Arvern. 3; Marcul. II, 4; Gr. Tur. H. Fr. IV, 21.

[82]) Epist. Austr. 10. Bp. Aureljusz z Arles upomina Teodoberta I. Diplom 3 Biskup German upominał Childeberta I.

[83]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 2, 21.

[84]) Gr. Tur. H. Fr. V, 34; VI, 3; VIII, 5; VIII, 30.

z urzędnikami królewskimi, i by słowem duchownem wpływali na utrzymanie pokoju i ładu w państwie [85]. Childebert I nawet grozi karą tym wszystkim, którzy nie usłuchają upomnień biskupów [86]. W walce kościoła z ludnością, stale jeszcze oporną, o świętowanie niedziel, Gontram przychodzi z pomocą biskupom, sankcjonując uchwałę II synodu w Mâcon swym edyktem z r. 585 [87]. To samo czyni Childebert II [88].

Do obowiązków względem kościoła poczuwają się wszyscy władcy merowińscy, ale jak to słusznie zauważył Hauck, nie uważają tego za prawo ich obowiązujące, lecz tylko za kwestję sumienia, które niejednokrotnie pozwala królowi na czyny obrażające prawo kościelne. Jakkolwiek w postępowaniu swem wogóle, a w stosunku do kościoła w szczególności królowie wszyscy posługują się tak podobną taktyką, iż trudno odnaleźć jakąś cechę wyróżniającą, jakkolwiek w walkach domowych niszczą jednako kraj, łupią jednako kościoły i klasztory, i niezależnie, czy to będzie Chilperyk ów „Nero i Herod", czy „dobry" Gontram jednakowo łamią prawo azylu, to mimo to da się zauważyć w ich postępowaniu pewne różnice. Zależnie od temperamentu, od lepszego lub gorszego orjentowania się w sytuacji państwowej, spotykamy się z różnem też ustosunkowaniem poszczególnych królów do biskupów i spraw kościelnych. Jedni są skłonni bardziej do porozumienia z władzą duchowną w drodze kompromisu, drudzy z całą świadomością swych celów usiłują przeciwstawić się niebezpieczeństwu grożącemu ze strony kościoła, nadużywając przytem nieraz swej władzy. Z jednej strony mamy królów jakby paktujących z kościołem — Childeberta I i Chlotara II, po części też Gontrama, z drugiej przedstawicieli zdecydowanego kierunku obrony praw królewskich z typowymi reprezentantami — Chlotarem i Chilperykiem.

Nie będę poddawała analizie postaci każdego z władców merowińskich. Podkreślić tylko chciałabym może zbyt stronną charakterystykę Chilperyka przez Grzegorza z Tours.

---

[85] Gunthr. regis edictum.

[86] Childeberti Decretio c. 2.

[87] „ut in omnibus diebus dominicis ...ab omni corporali opere suspendatur nec ulla causarum praecipua iurgia moveatur".

[88] Childeberti Decretio c. 14.

[89] Hauck *Kirchengsch.* I, 150; *Die Bischofswahlen,* 19—20; 33—45; Vacandard *Les élections,* 123 — 188.

W opinji wymienionego biskupa Chilperyk jest królem najdzikszym, najgwałtowniejszym i najbardziej wrogim w stosunku do kościoła [90]. Czy jednak ten subjektywny sąd sławnego biskupa nie czerpie swego źródła z nieporozumienia dwóch zwalczających się nawzajem prądów — prądu zmierzającego do wzmocnienia władzy królewskiej i prądu zdążającego do umocnienia władzy kościelnej. Wykrzyknik Chilperyka podany przez Grzegorza z Tours, iż pada znaczenie króla, bo przechodzi do biskupów i miast[91], jest dla biskupa Turońskiego godny potępienia, dla każdego zaś suwerena jest zdaniem ostrzegającem przed niebezpieczeństwem, zagrażającem państwu. Wzrost majątku kościelnego, wpływów i autorytetu biskupa nie uchodzi też uwagi przenikliwego króla [92]. Zarządzenia jego w sprawie testamentów czynionych na rzecz kościoła, które to testamenty według tegoż Grzegorza Chilperyk łamie i niszczy [93], są zrozumiałe; instynkt państwowy władcy nakazuje mu bronić się przed wzrastającą stale potęgą kościoła.

Absolutny ten monarcha nietylko nie godzi się na jakiebądź ograniczenie swej władzy i swych praw zwierzchniczych przez kościół, ale częstokroć nadużywa praw suwerenności, gwałcąc kanony kościelne; mianuje samowolnie biskupów i to przeważnie z osób świeckich [94], nakazuje chrzcić żydów [95]; bezwzględny w stosowaniu kar, torturuje duchownych narówni ze świeckimi[96]; w procesie Praetextata z Rouen nie przebiera w środkach, dopuszcza się nawet w końcu gwałtu na osobie oskarżonego biskupa [97]. Na usprawiedliwienie monarchy, musimy jednak dodać, że broni w tym wypadku swych praw suwerennych, jest bowiem przekonany, że biskup działał „contra utilitatem regis". Pozatem król ten nie jest pozbawiony trafnego sądu. Tak np. w procesie prowadzonym przeciw Grzegorzowi z Tours, jakkolwiek jest, jak sam mówi, pohańbiony — orjentuje się szybko w sytuacji, przerywa sieć intryg, którą jest oplątany, i uwalnia więzionych przez

[90]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 46.
[91]) Ibidem.
[92]) Ibidem.
[93]) Gr. Tur. VI, 46; VII, 7.
[94]) Patrz niżej III rozdz. o elekcji biskupów.
[95]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 17.
[96]) Gr. Tur. H. Fr. V, 28.
[97]) Gr. Tur. H. Fr. V, 18.

Leudasta niewinnych Platona i Galjena [98]. Nie daje się również uwikłać w spisek niższego duchowieństwa przeciwko biskupowi Eterjuszowi z Lisieux, jakkolwiek jest przez nie inspirowany przeciwko temu dostojnikowi kościelnemu, jako zdrajcy wobec króla [99]. Niejasną sprawę z przełapanemi listami, pisanemi rzekomo przez biskupa Charterius'a z Perigueux, załatwia iście po chrześcijańsku, jakkolwiek treść listów nie daje powodów do uprzejmości ze strony króla [100].

Jakkolwiek według Grzegorza z Tours Chilperyk oddany jest obżarstwu „cuius deus venter fuit", posiada on jednak jeszcze inne zainteresowania i talenty, których nie spotykaliśmy u jego braci [101]. W dyskusji swej z tymże Grzegorzem o trójpostaciowości, oraz w zarządzeniach swych w sprawie gramatyki, wykazuje Chilperyk pewne zdolności w kierunku abstrakcyjnego myślenia [102].

Nie widzę też, by dzikość i występność cechowały specjalnie tego monarchę. Bo czyż owe Chilperykowe pozbawianie oczu za złamanie prawa [103] jest gorsze od spalenia żywcem Chramna przez Chlotara I [104], lub owo zabójstwo bratanków królewskich przy udziale „pobożnego" Childeberta I [105], czyż ukamienowanie mało winnego cubicularius'a Chunda na rozkaz „dobrego" Gontrama[106] nie jest tak samo surowe? Czyż tylko jedynie Chilperyk zwalcza prawo azylu? Czyż Bertefreda, Gontrama Bozona, ginących w kaplicy i domach biskupów za Childeberta II i Gontrama [107] spotyka los łaskawszy, niż Meroweusza i tegoż samego Gontrama Bozona, ukrywających się w bazylice św. Marcina za czasów Chilperyka? [108] Czyż wojska Chilperykowe niszczą i grabią kościoły więcej, niż wojska Teodoryka I lub Gontrama? [109] Nie widzę tu różnicy. Ta sama gwałtowność, ta sama chytrość

[98]) Gr. Tur. H. Fr. V, 49.
[99]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 36.
[100]) Gr. Tur. H. Fr., VI, 22.
[101]) VI, 46.
[102]) V, 44.
[103]) VI, 46.
[104]) IV, 20.
[105]) III, 18.
[106]) X, 10.
[107]) IX, 10, 12.
[108]) V, 4, 14.
[109]) III, 12; VI, 31; VIII, 30.

i ten sam poziom religijności, które cechują wszystkich innych monarchów merowińskich.

Powracając do mej myśli przewodniej, powtarzam jeszcze raz, że wszyscy władcy merowińscy są świadomi znaczenia swej absolutnej władzy, żaden z nich nie rezygnuje z przywilejów korony na korzyść wzrastającej potęgi kościoła. Na terenie dogmatu, wiary i dyscypliny kościelnej król pozostawia biskupom wolność i niezależność, ale jako głowa państwa król merowiński rozpościera swą władzę nad biskupami i nad duchowieństwem tak samo, jak i nad innymi swymi poddanymi.

Biskupi zaś uznając w królach posłanników Boga i szanując ich władzę królewską, nie zapominają o tem, że są stróżami kanonów kościelnych; w ich też obronie przeciwstawiają się nieraz nawet koronie. Że ścieranie się obu potęg tak bardzo rozbieżnych musi doprowadzać do konfliktu i do walk, rozumie się samo przez się. Tak dla państwa jak i dla kościoła wyłania się w konsekwencji tej walki pytanie pierwszorzędnej wagi, czy możliwe jest, aby wzajemne stosunki ułożyły się w ten sposób, by ani państwo nie zostało zatamowane w swym rozwoju, ani kościół nie ucierpiał przez swe podporządkowanie się państwu?

III

PROGRAM SPOŁECZNO - POLITYCZNY KOŚCIOŁA FRANKOŃSKIEGO W WIEKU VI

I PROGRAM SPOŁECZNY

Krzewienie zasad posłuchu i dyscypliny wśród duchowieństwa świeckiego i klasztornego. — Duchowieństwo świeckie. Dążenie kościoła frankońskiego do rozszerzania swych wpływów na szerokie masy ludności i do umacniania swego stanowiska w społeczeństwie frankońskiem zaznacza się od początku niemal państwa. W pierwszym rzędzie chodzi kościołowi o utrzymanie autorytetu biskupa i wpływów jego wśród niższego duchowieństwa tak świeckiego, jak i zorganizowanego w zakony klasztorne. Mnóstwo duchownych grupujących się wokoło biskupa każdej civitatis stanowi jakby jedną armję, którą biskup posługuje się przy rozwijaniu planowej akcji wśród społeczeństwa. Jako wódz, biskup może oprzeć swą działalność tylko na karnem i posłusznem mu duchowieństwie. Jak długo są utrzymane posłuch i solidarność pomiędzy niższymi i wyższymi członkami ciała duchownego, tak długo biskup może być pewien swych wpływów i owoców swej pracy. Posłuch i spoistość organizacji kościelnej dają się utrzymać za pomocą dyscypliny, obowiązującej nietylko niższe duchowieństwo, ale przedewszystkiem samych biskupów. Niemal każdy synod nawołuje swych własnych członków do przestrzegania zasad kościelnych i tem samem do służenia przykładem podwładnemu sobie duchowieństwu. Niestosowanie się do powyższych żądań zmusza nieraz synody do nakładania kar często bardzo dotkliwych

na opornych biskupów [1]. Względem niższego duchowieństwa synody polecają też stosować odpowiednie kary. Niestety środki powyższe są niezawsze narzędziem wystarczającem do utrzymania karności wśród „żołnierzy kościoła", zwłaszcza, iż biskup, nadużywając nieraz swej władzy, budzi swą samowolą niezadowolenie wśród podległych mu duchownych, tem samem poddaje im mimowoli myśl szukania pomocy i opieki na zewnątrz [2]. Często zdarza się, iż duchowni usuwają się z pod władzy biskupiej i powodując się osobistym interesem udają się do króla lub jego możnych. Otoczony protekcją króla lub możnego pana, duchowny taki zaniedbuje się w swych obowiązkach, wypowiada posłuszeństwo swym przełożonym i tem samem szerzy zgorszenie wśród reszty duchowieństwa [3]. Możny, obdarowujący duchownego swem „patrocinium" uzależnia go w wysokim stopniu od siebie, może bowiem roztoczyć opiekę nietylko nad samą osobą duchownego, ale i nad kościołem i majątkiem jego. Kościół widząc grożące mu niebezpieczeństwo usiłuje bronić się przeciw skutkom nielojalności swych duchownych; przedewszystkiem więc zwraca swe ostrze przeciw najmożniejszemu z protektorów, przeciw królowi. Już pierwszy synod Orleański z r. 511 zakazuje opatom, kapłanom i innym duchownym udawać się bez polecenia biskupa do króla w celu uzyskania jakiegoś „beneficium" [4]. Zakaz ten nie jest nowy. Już synod Antiochijski z r. 341 zobowiązuje do tego samego nietylko całe duchowieństwo, ale nawet i biskupów. Za udanie się kogobądź z duchownych do cesarza bez listu polecajacego od

---

[1] Conc. Aur. 511 cc. 5, 31; Conc. Epaon. 517 cc. 1, 4, 12, 20, 22, 27, 40; Conc. Carp. 527; Conc. Arel. 524 cc. 3, 4; Conc. Aurel. 533 cc. 1, 5, 21; Con. Arvern. 535, cc. 10, 11, 16; Conc. Aur. 538, cc. 1, 2, 7, 16, 29; 36; Conc. Aur. 541 cc. 9, 10, 12, 17, 37, 38; Conc. Aur. 549, cc. 2, 3, 5; 6; 14; 15, 24; Conc. Aspasii Elus. 551 cc. 2, 7; III Paris, cc. 3, 7, 8; Conc. Tur. 567; cc. 1, 2, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 27; Conc. Lugd. 567 — 570 c. 1; Conc. Matisc. 583, c. 1; Conc. Matis. 585 cc. 11. 20; Conc. Paris. 614 cc. 4. 10, 11, 13.

[2] Gr. Tur. H. Fr. IV 12.

[3] Conc. Aur. 538 c. 12.

[4] Conc. Aur. 511 c. 7: „Abbatibus, presbyteris omnique clero vel in religionis professione viventibus sine discussione vel commendatione episcoporum pro petendis beneficiis ad domnus venire non liceat". Na końcu groźba kary. Jakkolwiek niezupełnie jest jasne, o jakiego rodzaju „beneficium" tu chodzi, to jednakże artykuł ten wskazuje, iż bpi starali się uniezależnić duchowieństwo od wpływu dworu królewskiego i podporządkować ich ścisłej dyscyplinie kościelnej Patrz str. 34 n. 120.

swych przełożonych synod ten grozi pozbawieniem godności duchownej [5]). Zasada zaopatrywania każdego duchownego, udającego się w podróż, w listy polecające od jego biskupa jest regułą obowiązującą przez cały IV i V wiek [6]). Następnie kościół zwraca się przeciwko możnym, owym „potentes", u których duchowni wyższych i niższych stopni szukają nie mniej chętnie opieki. Szereg synodów, powtarzających wciąż te same żądania w tej sprawie, jest najlepszym dowodem, jak często była narażana pod tym względem na szwank dyscyplina wśród ogółu duchownych [7]). Kościół wypowiada więc walkę wszystkim niekarnym duchownym, a też i możnym świeckim, którzy pomimo nawoływań biskupów ofiarowują duchownym swe „patrocinium" [8]). Powszechny synod Paryski z r. 614 grozi karą kościelną tak jednym, jak i drugim. Nikt nie ma prawa według uchwały tego synodu zwracać się do króla lub do świeckich bez specjalnego zezwolenia biskupa z wyjątkiem wypadku, gdy chodzi o ułaskawienie skazanego [9]).

Nie brak też powodów do zatargów między biskupami i możnymi na tle kościołów i kaplic, ufundowanych na ziemiach „potentes" [10]). Duchowni przeznaczeni do kościołów prywatnych są we-

---

[5]) Conc. Antioch. 341, c. 11. Mansi T. II.

[6]) Conc. Chalc. 451 c. 13 Mansi VII. Conc. Tur. a. 461, c: 12; Mansi T. VII. Conc. Andec. a. 453, c. 1. Ibidem; Conc. Venet. a, 463 Ibidem; Conc, Agath. a. 506, cc. 38, 52 T. VIII; To samo w państwie frank. Conc. Epaon. a. 517 c. VI; Conc. Aurel. 538, c. 18; Conc. Aurel. a. 554, c. 13.

[7]) Conc. Arvern. 535, c. 4; Conc. Aur. 538, c. 12; Conc. Aspasii 551, c. 4

[8]) Conc. Aspasii 551 c. 4. Si quis spreto suo pontifice ad laici patrocinio fortasse confugerit cum fuerit a suo episcopo repetitus et laicus eum defensare voluerit, similes eos excomunicationis poena percellat...

[9]) Conc. Paris 614, c. 5. Ut si quis clericus quollibet honore munitus contempto episcopo suo ad principe vel ad potentiores homines vel ubi et ubi ambulare vel sibi patronem elegerit, non recipiatur praeter ut veniam debeat promereri. Quod si... se utrumque... esse damnandos: W interpretacji zd.: „Ut veniam debeat promereri" idę za Loeningem l. c. 493 n. 1 i Hinschiusem l. c. IV, 843 n. 5, według których chodzi tu o ułaskawienie za przestępstwo świeckie, nie zaś o zapewnienie sobie wstawiennictwa króla lub możnego do bpa za jakieś przestępstwo kościelne, jak to chce Hefele *Concil. - gesch.* III, 68.

[10]) Geneza prywatnych kościołów jest przedmiotem ożywionej dyskusji pomiędzy Fournier *La proprieté des églises dans les premiers siècles du Moyen Age* N. R. 1897, 486 in., Genestalem *Les origines du droit eccl. franc.* N. R. 1914 No 4, 524 in. Thomas *Le droit de proprieté* z jednej strony, Stutzem *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich. germ.*

dług reguły kościelnej pod nadzorem archidiakona, który jest obowiązany do utrzymywania ich w ścisłej zależności od dyscypliny kościelnej [11]. Duchowni ci wiążą się jednak niejednokrotnie z fundatorami kościołów i wyłamują stopniowo z pod władzy biskupa, czyniąc to tem chętniej, iż prawdopodobnie nieraz mogą ciągnąć z tego związku z panami świeckimi znaczne korzyści materjalne. Konflikt między biskupem, na którego terytorjum powstał kościół prywatny, i możnym właścicielem takiego kościoła jest nie do uniknięcia. Z jednej strony właściciel nie chce rezygnować ze swych praw do kościoła, jako objektu o pewnej materjalnej wartości, i rości pretensje do mianowania duchownych dla swych kościołów, z drugiej strony kościół zastrzega dla siebie prawo decyzji przy ostatecznem obsadzaniu duchownego, wybranego przez możnego fundatora, oraz prawo kontroli co do kwalifikacji kandydata [12]. Pozatem biskup rości też prawo do kontroli, czy nowo powstający kościół na ziemiach możnego jest wyposażony w niezbędną ziemię i w dostateczną ilość duchownych, zdolnych i godnych do pełnienia służby Bożej [13].

Kościół nie zwalcza zasadniczo ani praw właścicieli do ich kościołów jako posiadłości [14], ani ich praw do obsadzania kościołów i kaplic przez wybranych duchownych; występuje tylko przeciwko możliwym nadużyciom fundatorów przy nominacji duchownych, oraz przeciwko jakiemubądź uszczerbkowi władzy archidiakona, do którego należy nadzór nad duchowieństwem obowiązanem do bezwzględnego posłuszeństwa wobec tego reprezentanta biskupa. Musiały się jednak zdarzać próby pogwałceń i przeciwstawień się rozporządzeniom archidiakona, bądź ze strony samych panów, bądź ze strony jego urzędników, skoro trzeci synod Orleański z r. 541 grozi tak jednym, jak i drugim karą ko-

---

Kirchenw. 1895 *Gesch. des Kirchl. Benefizialwesens* I 1895 i Schubertem *Staat u. Kirche* z drugiej strony. Gdy pierwsi widzą w nich dalszy ciąg linji rozwojowej rzymskiej, Stutz opiera się przy pierwiastku li tylko germańskim (pragerm). Schubert zaś oddaje pierwszeństwo wpływom arjańskim. Według Dopscha, l. c., 230 — 246 należy przedewszystkiem pamiętać o rozwijającej się własności ziemskiej.

[11]) Conc. Aur. 541 c. 26.

[12]) Ibidem c. 7.

[13]) Ibidem. c. 33.

[14]) Jeszcze w piątym wieku prawa fundatora były uznane przez Conc. Arausic. 441 c. 10 Mansi T. VI.

ścielną [15]. W celu utrzymania ściślejszej łączności i zachowania wpływów na duchownych, pozostających w kościołach prywatnych, i na panów świeckich, synod obowiązuje ich wszystkich do uczęszczania w uroczyste święta na nabożeństwa w kościele diecezjalnym, co nie zawsze było widocznie przestrzegane przez emancypujących się duchownych i świeckich i do czego raz po raz nawołują synody [16].

Mając oparcie u możnowładztwa świeckiego, u dostojników królewskich, a czasem i u samego króla, duchowieństwo probuje nietylko wyłamać się z pod władzy swego biskupa, ale nieraz stawia mu nawet wyraźny opór. Dzięki historji Franków Grzegorza z Tours, dowiadujemy się, iż opór duchownych przeciwko biskupom, gwałtowne występowanie przeciwko nim i swym bezpośrednim zwierzchnikom, a nawet spiski nie były zjawiskiem rzadkiem w państwie merowińskiem. I nie można się temu dziwić, wszak spiski są zwykłą rzeczą, charakteryzującą epokę Merowingów. Bunty przeciwko królom, duxom i comesom są na porządku dziennym; jedni zdradzają i zabijają drugich [17]. Dlaczegożby miało być inaczej wśród duchowieństwa, które wyrosło wszak z tego samego społeczeństwa. I tutaj żądza władzy, wpływów i bogactw otwiera drogę do gwałtu i podstępu; chełpliwi, pyszni, żądni bogactw duchowni poczynając od kapłanów i kończąc na najniższych stopniach, stają się łatwo narzędziem intryg w ręku komesa, rektora, a nawet samego króla. Obiecane nagrody, przyrzeczone posunięcia w hierarchji duchownej są nieraz szczytem marzeń kleryków ambitnych i chciwych.

Nic nie powstrzymuje np. kapłana Rikulfa i subdiakona tegoż imienia od kłamstwa, oszczerstw i obelg, gdy chodzi o obalenie niedogodnego dlań biskupa Grzegorza z Tours. Jeden z nich ma obiecane biskupstwo, drugi archidiakonat, bez skrupułów więc rzucają potwarz i obwiniają biskupa o obrazę majestatu. Wespół z ambitnym i nikczemnym Leudastem obmyślają całą sieć in-

---

[15]) Conc. Aur. 541 c. 26: et si ab agentibus potentum vel ab ipsis rei dominis de agendo officio ecclesiae in aliquo prohibentur auctores iniquitiae a sacres cyremoniis arceantur...

[16]) Już — Conc. Agath. a. 506 c. 21 a też cc. 10, 63, 64 Mansi T. VIII. Conc. Aur. 511 c. 25; Conc. Ep. 517 c. 35. Conc. Arvern. 535 c. 15; Conc. Matisc. c. 10.

[17]) Gr. Tur. H. Fr. VIII, 30. „Nullus regem metuit, nullus ducem, nullus comitem reveritur, ...statim sedicio in populo, statim tumultus exoritur".

tryg i krętactw [18]. W znanej historji biskupa Teodora z Marsylji całe podwładne mu duchowieństwo z kapłanem i opatem na czele daje się łatwo uwikłać w sieci intryg rektora z Provence, Dinamjusza [19]. W zabójstwie Praetextata z Rouen mają uczestniczyć według zeznań torturowanego niewolnika archidiakon i biskup tego miasta [20]. Nawet Cato z Clermont, kapłan pod każdym względem świątobliwy, ale ambitny, gotów jest do zamachu wraz z przyjaznym mu Chramnem przeciwko nikczemnemu wprawdzie, ale legalnie ustanowionemu biskupowi Cautinusowi [21]. Niezawsze duchowni są narzędziem w ręku komesa lub innego dostojnika królewskiego, sami potrafią oni uknuć i zorganizować spisek przeciwko biskupowi. Biskup Aeterjusz z Lisieux zmuszony jest uciekać do państwa Gontrama z powodu intryg i spisku uknutego przez archidiakona i niższych kleryków [22]. W zbrodni otrucia biskupa Maracharjusa z Angoulême bierze udział jego następca Frontonius [23]. Nawet świątobliwość takich biskupów, jak Quintianus i Gallus, nie powstrzymuje podwładnych im kapłanów od obelg i krzywd przeciw nim [24].

Biskupi zdają sobie doskonale sprawę z niebezpieczeństwa, jakie grozi powadze kościoła wskutek nielojalności ich podwładnych. Pada autorytet najwyższych dostojników kościoła, słabną wpływy na ludność, majątek kościelny staje się nieraz łupem chciwych i żądnych kleryków [25]. Dążność biskupów do utrzymania karności wśród podległego im duchowieństwa i do uniezależnienia się od zewnętrznych czynników destrukcyjnych ujawnia się już w uchwałach t. zw. kanonów apostolskich [26]. Synod zaś Chalcedoński z r. 451 porusza sprawę potajemnych związków przeciwko biskupom [27]. Kościół merowiński nie zanied-

[18]) Gr. Tur. H. Fr, V, 49.
[19]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 11.
[20]) Gr. Tur. H. Fr. VIII, 41.
[21]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 11.
[22]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 36.
[23]) Gr. Tur. H. Fr. V, 36.
[24]) Gr. Tur. Vit. Patr. IV, 1; VI, 4.
[25]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 11.
[26]) Hefele *Conzil. gesch.* T. I koniec C. 55. To samo porusza Conc. Chalc a .451 c. 8 .Mansi T. VII.
[27]) Conc. Chalc. a. 451 c. 18: Quicumque igitur clerici vel monachi inventi fuerint coniurantes ut factioli vel insidias machinantes episcopis, vel conclericis, excidant omnimodo de suo gradu.

buje w dalszym ciągu tych spraw. Szereg uchwał synodalnych nawołuje niższe duchowieństwo do posłuszeństwa i wypełniania obowiązków [28]. Trzeci zaś synod Orleański z r. 541 uchwala specjalny artykuł przeciwko organizowanym w wielu biskupstwach spiskom duchownych [29].

I tu należy podkreślić doniosłe znaczenie i wielką rolę kościoła w pracy nad stworzeniem dyscypliny i karności wśród duchowieństwa. Wobec anarchji i chaosu, panujących w owej epoce, jest to próba dodatnia, bo zmierzająca do tworzenia ładu i porządku.

Stworzenie organizacji niemal wojskowej, nacechowanej posłuszeństwem, do którego są obowiązani wszyscy duchowni wobec swego biskupa, staje się jednym z zasadniczych punktów programu kościelnego po przez cały VI wiek.

Prawodawstwo świeckie sankcjonuje powyższe dezyderaty kościelne dopiero w początkach VII wieku. Chlotar II w edykcie swym z r. 614 w odpowiedzi na postulaty biskupów, zgromadzonych na synodzie w Paryżu, potwierdza między innemi zakaz zwracania się duchownych wszelkiego stopnia bez powiadomienia swego biskupa do króla albo możnych z wyjątkiem starania się o ułaskawienie, z pewnem jednakże ograniczeniem tej zasady na rzecz władzy królewskiej. Duchowny bowiem, któryby się zwrócił z pominięciem swego biskupa w jakiejś sprawie do króla i otrzymał od tegoż pismo do swego biskupa, powinien być według trzeciego artykułu edyktu przyjęty i usprawiedliwiony [30]. Pomimo takiego zastrzeżenia należy to uważać poniekąd za pewną zdobycz kościoła na drodze ku uniezależnieniu

---

[28]) Conc. Aurel. 533 c. 14; Conc. Aur. 538 c. 12, c. 22.

[29]) Conc. Aur. 538 c. 24; Si qui clericorum, ut nuper multis locis diabolo instigante actum fuisse perpatuit... revelli auctoritate se in unum coniuratione intercedente collegerint, et aut sacramenta inter se data aut chartulam conscriptam fuisse patuerit, — nullis excusationibus... Jakkolwiek nie wspomina w tem o bpach, to jednakże przypuszczać można, że duchowni wiązali się przysięgą i podpisami właśnie celem wspólnego stawiania oporu swemu bpowi.

[30]) Chloth. II Edict. c. 3: Si quis clerecus, quolibet honore monitus in contInctu episcopo suo vel praetermisso ad principem aut ad potentioris quasque personas ambulare vel sibi patrocinia elegerit expetendum, nec recipiatur. praeter si pro veniam videtur expetere. Et si pro qualebit causa ad principem expetierit et cum ipsius principis epistola ad episcopo suo fuerit reversus, excusatus recipiatur". — Inaczej kara ekskomuniki.

się duchowieństwa od wpływów korony i możnowładztwa. Opierając się bowiem na prawie państwowem episkopat może łatwiej utrzymać autorytet swej władzy nad masą duchownych pozostającą w jego rozporządzeniu, a co zatem idzie, opanować swemi wpływami szersze masy ludności, do czego przecie kościół dąży poprzez cały wiek VI.

Duchowieństwo klasztorne. Przedmiotem nie mniejszej wagi i troski kościoła są klasztory. I tu wpływy biskupów sięgają dość głęboko. Już od początku państwa merowińskiego zaznaczają się wyraźne dążenia episkopatu do opanowania życia klasztornego. Według uchwały pierwszego synodu Orleńskiego z r. 511 opaci muszą podlegać władzy biskupa [31]. Na jego wezwanie obowiązani są zbierać się raz na rok w miejscu przez niego wyznaczonem; nie mogą bez pozwolenia jego udawać się w podróż i wogóle podlegają jego władzy dyscyplinarnej [32]. Biskup śledzi więc za moralnością i obyczajnością opatów i mnichów, roztacza też opiekę nad majątkiem klasztornym, którego opat samowolnie, t. j. bez pozwolenia biskupa nie może ani sprzedać, ani zamienić [33]. Nieraz jednak może się zdarzyć, iż biskup wykracza poza swą kompetencję, co doprowadza do zatargów między opatem i biskupem. Owe zatargi, w których słuszność może nieraz leżeć po stronie klasztoru, stają się jakby źródłem walki o pewne usamodzielnienie klasztoru z pod władzy biskupów. Już synod w Epaon z r. 517 zezwala opatowi czującemu się niewinnym apelować do sądu metropolity [34]. Synod Turoński z r. 567 zakazuje biskupowi usuwać kogobądź z opactwa bez uprzedniego porozumienia się z opatami [35]. Wreszcie z końca wieku VI i na początku VII klasztory uniezależniają się stopniowo wraz ze zdobywaniem przywilejów [36] jeszcze bardziej od władzy biskupów.

Kościół frankoński nie ogranicza się jednak w dążeniach do

---

[31]) Conc. Aur. 511 c. 1. „Abbates in episcoporum potestate consistant".

[32]) Ibidem.

[33]) Patrz II roz. n. 13.

[34]) Conc. Epaon. 517 c. 19. „abbas... innocentem se adserens... ad metropolitani iudicium deducatur".

[35]) Conc. Turon. 567 c. 7. „ut episcopus ne abbatem... sine omnium suorum abbatum concilio de loco suo praesumet eiecere".

[36]) Loening l. c. 378 in Hauck *Kirchgesch.* I, 230 — 231 wogóle o klątwach.

wzmocnienia swego autorytetu wyłącznie wśród warstwy duchownej. Przy pomocy armji swych „duchownych żołnierzy" stara się on zagarnąć pod swe wpływy jak największe masy ludności i ugruntować swe stanowisko wśród całego społeczeństwa. Biskupi przystępują do tego planowo, z dobrze obmyślanym programem, wyzyskując przedewszystkiem duchowny charakter swego stanowiska, oraz olbrzymie bogactwa materjalne, któremi rozporządzają. Środki materjalne służą im w dużej mierze do rozwinięcia szerokiej akcji społecznej; tembardziej, iż państwo, zajęte początkowo podbojem, następnie zaś szarpane walkami domowemi, nietylko, że nie może spełnić w zadawalającej mierze swych obowiązków względem społeczeństwa, ale często samo przyczynia się do gwałtu i ucisku na swych obywatelach.

Z początku półświadomie, następnie zaś z całą świadomością swych celów, kościół dąży do opanowania rozmaitych dziedzin życia społecznego, do rozszerzenia swych wpływów i do wzmocnienia swego autorytetu wśród wszystkich warstw społeczeństwa. Te systematyczne dążenia kościoła do ugruntowania stanowiska wykrystalizowują się w pewne linje wytyczne jego społecznego programu. Zdobyć po kolei dla swych wpływów możliwie liczne warstwy społeczeństwa, umocnić wśród nich swój autorytet, urobić opinję przychylną dla siebie, zdobyć stronników gotowych, w razie potrzeby, bronić interesów kościoła, — oto jego zadanie, oto program biskupów merowińskich na polu działalności społecznej. Analizując poszczególne punkty tego programu zauważymy dążenie kościoła do opanowania swemi wpływami niewolników i wyzwoleńców, wreszcie wszelkie elementy słabe społecznie, a więc biednych, chorych, więźniów, oraz wdowy i dziewice, które w tej epoce mocnej pięści pozostawione są nadto często opiece losu.

N i e w o l n i c y. Najliczniejszą i najbardziej upośledzoną warstwą, wymagającą opieki są niewolnicy. Z nielicznych przekazów źródłowych w tej sprawie widzimy, iż kościół merowiński kieruje się w stosunku do nich zasadami humanitarnemi. Już synod w Epaon z r. 517 grozi dwuletnią karą ekskomuniki każdemu, ktoby bez wiedzy judexa zabił niewolnika [37]. Dążąc do ulżenia niedoli niewolników kościół stara

[37]) Conc. Epaon. 517 c. 34. „si quis servum proprium sine conscientia iudicis occiderit excomunicationem biennii effusionem sanguinis expiavirit.

się o podniesienie godności jego, zabezpiecza mu prawo azylu [38]), nakazuje, by w święta i niedziele niewolnicy byli wolni od pracy [39]). W stosunku do swych własnych niewolników kościół dąży do polepszenia ich losu i w tym celu postanawia, by byli zwolnieni od ¼ danin oraz jakiejkolwiek części ze swej pracy, żąda też dla nich lżejszej pracy, niż u osób świeckich [40]). Ale tem niemniej kościół sam uznaje zasadę niewolnictwa, nie stara się poddać jej nawet w wątpliwość. Pierwszy synod Orleański z r. 511 omawiając sprawę azylu, nie waha się przyjąć uchwały postanawiającej, że przestępca, winny porwania dziewicy, musi być oddany w niewolę, o ile nie może wykupić się od kary [41]). Nie kwestjonuje też kościół państwowego prawa nakazującego karać niektóre przestępstwa wyzwoleńców ponownym powrotem do stanu niewolnictwa [42]). Kościół więc nie zwalcza niewolnictwa, jako instytucji, przyjętej przez społeczeństwo. Niewolnictwo, jako zagadnienie społeczne, nie zajmuje go wcale. Takie stanowisko kościoła jest zrozumiałe, wszak kościół sam będąc wielkim posiadaczem ziemskim potrzebuje rąk roboczych do uprawy tej ziemi. Występując przeciwko samej zasadzie niewolnictwa kościół skierowałby ostrze swych dążności reformatorskich przeciwko sobie, co w konsekwencjach gospodarczych mogłoby się odbić nader niekorzystnie na jego interesach materjalnych. Z drugiej strony powyższe stanowisko kościoła pociąga dla niego pewne konsekwencje; kościół jako taki, uznając instytucję niewolnictwa musi tem samem występować konsekwentnie w obronie zasady praw właściciela i pana niewolników. Szereg uchwał synodalnych wskazuje, jak bardzo biskupi liczą się z wolą właściciela i pana. Biskupom okazującym przychylność niewolnikom wbrew woli ich pana, czy to na tle wyświęcania ich na kapłanów lub dia-

---

Synod w Epaon powtarza prawie dosłownie w tej materji uchwały synodu z Agde z 506 r. c. 62.

[38]) Conc. Aur. 511 c. 3.

[39]) Conc. Aur. 511 c. 27; Conc. Matisc. 585 c. 2.

[40]) Conc. Aspasii 551 c. 6. „ut familiae Dei leviorem quam privatorum servi opere teneantur, ita ut quarta tributi vel quodlibet operis sui benedicentes Deo ex presente tempore sibi a sacerdotibus concessa esse congaudeant".

[41]) Taki wniosek można powziąć ze słów uchwały. „aut serviendi conditione subiectus est aut redimendi se liberam habet facultatem".

[42]) Conc. Aur. 549 c. 7.

konów [43]), czy na polu zawierania małżeństw przez niewolników mimo woli ich pana [44]), prawo kościelne grozi karą. W stosunku więc do niewolników akcja kościoła jest dość powściągliwa. Ogranicza się ona do nawoływań o lepsze traktowanie niewolnika, oraz do poprawienia materjalnego bytu własnych niewolników, co wypływa jednak nietylko z pobudek religijnych i uczuć humanitarnych duchowieństwa; nie mniej ważnym czynnikiem jest w tym wypadku tendencja społeczna.

Z pobudek bardziej religijnych nawołuje kościół biskupów swych do udzielania azylu [45]), wiernych zaś do wykupywania niewolników chrześcijan pozostających we władaniu żydów; początkowo takich tylko, którzy szukają ucieczki w kościele [46]), później zaś wogóle wszystkich niewolników chrześcijan pozostających we władzy żydów [47]). Wedle pierwszego synodu w Mâcon w r. 583 każdy chrześcijanin obowiązany jest do wykupywania od żydów niewolników chrześcijan za cenę 12 soldów z prawem nadania im wolności lub pozostawienia w niewoli u siebie [48]). Te nawoływania wiernych przez kościół do wykupywania niewolników chrześcijan z rąk żydowskich z prawem pozostawiania ich w niewoli nowego pana-chrześcijanina świadczą najlepiej o stosunku kościoła do samej instytucji niewolnictwa.

Wyzwoleńcy. Przy rozpatrywaniu stanowiska kościoła względem wyzwoleńców zwraca naszą uwagę przedewszystkiem wielka wstrzemięźliwość biskupów do wyzwalania swych własnych niewolników. Synod w Epaon z r. 517 zakazuje nawet opatom wyzwalać niewolników ofiarowanych mnichom, gdyż niesprawiedliwem byłoby według tego synodu, by mnisi byli bardziej od nich obarczeni codzienną pracą na roli [49]). Zasadę nadawania wolności swym niewolnikom, kościół stosuje więc bardzo oględnie, bo wyzwala tylko ograniczoną ich ilość i baczy, by ci wyzwoleńcy nie wymykali się w przyszłości z pod je-

[43]) Conc. Aur. 511 c. 8; Conc. Aur. 538 c. 29, Conc. Aur. 549 c. 6.
[44]) Conc. Aur. 541 c. 24.
[45]) Conc. Aur. 538 c. 14.
[46]) Conc. Aur. 541 c. 30.
[47]) Patrz niżej odsył. 48.
[48]) Conc. Matisc. 583 c. 16. Loening, l. c., 54 n. 1.
[49]) Conc. Epaon. 517 c. 8 „mancipia vero monachis donata ab abbate non liceat manumitti, iniustum enim potamus, ut monachis cotidianum rorale opus facientibus servi eorum libertatis otio potiantur".

go władzy [50]. Żyjąc według rzymskiego prawa, kościół korzysta z tych samych sposobów wyzwalania, z tych samych praw w stosunku do wyzwoleńców, jakie praktykowały się za czasów imperjum rzymskiego [51]. Podobnież jak za czasów rzymskich, tak i obecnie akt wyzwolenia przez kościół nie czyni w państwie frankońskiem z byłego niewolnika człowieka niezależnego. Wyzwalając niewolnika kościół utrzymuje go w dalszym ciągu w zależności od siebie. Już synod w Agde z r. 506 postanawia, iż jeżeli biskup, kapłan lub diakon wyzwala kościelnych niewolników, wyzwoleńcy ci powinni pozostawać nadal w zależności od kościoła, gdyby zaś próbowali mu się przeciwstawić, mają wrócić do stanu niewolnictwa [52]. Wyzwolenie więc nie zrywa więzów zależności między byłymi niewolnikami i ich panami. W dalszym ciągu wyzwoleniec pozostaje obowiązanym do zależności, uległości i posłuszeństwa względem swego pana. Poza chęcią utrzymania swego autorytetu nad osobą wyzwoleńca, biskup za okazywaną protekcję musi zapewne rościć też pretensję do korzyści materjalnej, bo wątpię bardzo, by kościół obdarowujący wolnością niewolnika, który wszak stanowi pewną część jego majątku, nie żądał chociażby częściowej rekompensaty za ten humanitarny uczynek. Trudno posądzić tu biskupów o czystą tylko bezinteresowność i miłosierdzie w stosunku do niewolnika. Jak

---

[50]) Conc. Aurel. 541 c. 9. Sane si de servis ecclesiae libertos fecerit nomiro compitenti, in ingenuitate permaneant, ita ub ab officio ecclesiae non recedant". W wywodzie swym idę za Loening'em, l. c., 229, a przeciw Dopsch'owi l. c. 217 in, który odrzuca twierdzenie Loeninga, nie daje żadnych dowodów, a nawet sam sobie jakby przeczy Porównaj str. 216 i 217. Fustel de Coulanges *Monarchie*, 538: „elle se garde bien de les affranchir en masse".

[51] Wida to z Lex Rip. 58, 1, które właśnie powołuje się na prawo rzymskie: „ut qualiscumque Francus Riparius seu tabularius servum suum... secundum legem Romanam liberare voluerit ut in ecclesia coram presbyteris diaconibus seu cuncto clero et plebe in manu episcopi servum cum tabulis tradet et episcopus archidiaconem iubeat ut ei tabulos secundum legem Romanam qua ecclesia vivit scribere faciat". Wyzwalano też na mocy listów (Betchr. Test. I, 213. Form. And. 20; Form. Arvern. 4; Form. Marc. 2, 32,)Bertchr. Test. I, 213. Form. And: 20; Form: Arvern: 4; Form: Marc: 2, 32, 34, 52). Na mocy testamentów (Test. Bertchr. I, 212). Pozatem praktykował się zwyczaj wyzwalania według prawa frank. „Per Denarium". Glasson *Histoire du droit* II, 556 in.; Fustel de Coulanges *L'invasion germanique et la fin de l'empire* Paris 1904, 96 in.; *L'alleu et le domaine rural pendant l'epoque merov.* 1889, 303 in. *La monarchie*, 538 in.

[52]) Conc. Agath. 506 c. 49 Mansi T. VIII.

w Rzymie, wyzwoleńcy obowiązani byli do ofiarowania swej pracy i wypłacania pewnego czynszu patronowi, tak i w państwie frankońskiem musi w stosunku do nich utrzymywać się zapewne podobny zwyczaj [53]).

Następnie kościół w myśl tradycji rzymskiej musi jako patron rościć też prawo do majątku swego wyzwoleńca, który nieraz dzięki uprawianemu przez niego wolnemu zawodowi, dochodzi do znacznej fortuny. Według prawa rzymskiego patron wyzwoleńca dziedziczy w razie jego bezdzietności [54]). Że do tegoż dąży kościół frankoński, dowodzi najlepiej prawo rypuarskie, które czyni kościół dziedzicem jego wyzwoleńca, o ile ten schodzi ze świata bezdzietnie [55]). Prawo do dziedziczenia po wyzwoleńcach przysparza sporo korzyści; kościołowi przybywa bowiem jeszcze jeden element zwiększenia i wzmocnienia jego siły majątkowej. Nic też dziwnego, iż kościół dąży systematycznie dalej do rozszerzania swych wpływów i swej opieki także i na inne kategorje wyzwoleńców. W tym celu biskupi nawołują gorliwie wiernych do wyzwalania swych niewolników. Im mniej sami są skorzy do tego aktu, im bardziej skąpią się w nadawaniu wolności swym własnym niewolnikom [56]), tem energiczniej radzą osobom świeckim oddawać się temu pobożnemu dziełu. Wykorzystywując swe stanowisko duchowne, biskupi trafiają łatwo do serc swych wiernych, za akt wyzwolenia, za dzieło tak miłe Bogu wierni mogą wszak uzyskać nagrodę Boską, odpuszczenie grzechów i zbawienie duszy. Jak wielką rolę odgrywa zaś troska o przyszłe życie, świadczą najlepiej liczne formuły wyzwalania tej epoki [57]). Bardzo też jest prawdopodobne, iż kościół nawołując osoby prywatne do wyzwalania niewolników wpływa następ-

---

[53]) Lex Rip. 58, 1: „Et tam ipse quam omnis procreatio eius... sub tuitione ecclesiae consistant, vel (et) omnes redditum status aut servitium tabularii eorum ecclesiae reddant". Fustel de Coulanges *Linv. germ.* 118.

[54]) Loening l. c. 239 n. Fustel de Coulanges *L'inv. germ.* 129.

[55]) Lex Rip. 58, 4, tabularius qui absque liberis discesserit nullum alium nisi ecclesiam relinquat heredem".

[56]) Za to nie szczędzą trudów swych w wykupywaniu z niewoli Conc. Aur. 511 c 5, postanawia część dochodów kościelnych „in redemptionibus captivorum"; Conc. Matisc. 585 c. 5; „aut captivorum redemptionem" Gr. Tur. H. Fr. 7, 1; Vit. Germani a Fortunato c. 10 (ed Krusch) Vit. Albini a Fortunato c. 9.

[57]) Form. Andec. 20, 23. Form. Marc. II. 32, 33, a też Lex Rip: 58, 1:

nie na to, by wyzwoleńców przekazywano opiece kościoła. Rzeczywiście często spotykamy w źródłach dowody, iż obdarowujący wolnością swego niewolnika zastrzega wyzwolonemu opiekę bądź swych spadkobierców, bądź też, i to przeważnie, kościoła [58]. Innym znowuż wyzwoleńcom kościół ofiarowuje się sam ze swą opieką. Rzecz w tem, iż wyzwoleni według prawa rzymskiego nie uzyskują tych wszystkich praw, jakie otrzymali wyzwoleni „per denarium". W razie wyłonienia się n. p. sprawy sądowej wyzwoleńcy muszą mieć według prawodawstwa rzymskiego opiekuna t. zw. „defensora" lub „assertora", występujących w ich zastępstwie. O ile go nie posiadają, mogą być oddani w niewolę [59]. Nie wątpię, iż kościół frankoński chętnie ofiarowywał tym wyzwoleńcom swą pomoc, uzależniając ich w ten sposób od siebie. Następnie kościół dąży do rozszerzenia swych wpływów też na inną kategorję wyzwoleńców. Piąty synod Orleański w r. 549 postanawia, by wszyscy wyzwoleni w kościele byli otoczeni troskliwą opieką i pomocą ze strony kościoła przeciwko napastnikom, kwestjonującym wolność wyzwolonego. Opiekę tę kościół ofiarowuje wszakże tylko wyzwoleńcom wolnym od oskarżenia o przestępstwo, za które podług prawa państwowego może im być odebrana wolność. Wszelkie pogwałcenie praw wyzwoleńca, wszelką próbę odebrania wolności wyzwolonemu w kościele synod ten uważa za niegodne [60]. Formuły z tego czasu grożą sądem Bożym i karą pieniężną wszystkim tym, którzy odważyliby się napastować wyzwolonego [61]. Uchwały synodu w Lionie z lat 567—570 idą jeszcze dalej i zabraniają wogóle napastować człowieka wolnego i kwestjonować jego wolność [62]. Opiekując się wyzwoleńcami wszelkich kategoryj kościół nie ogranicza się tylko do wzmacniania swego autorytetu, szuka też rekompensaty za swą protekcję. Trzeci synod Paryski z lat 556 — 558 precyzuje tę sprawę, uchwalając, iż za opiekę i obro-

[58]) Conc. Paris 556 — 573 c. 9: „sive heredibus sive ecclesiae pro defensione fuerint depotati". Gr. Tur. de miraculis St. Mart. I. 40... sub patrocinio ecclesiae persistit incolumis". Form. Andec. 20, 23; Form. Marc. II, 32.

[59]) Loening, l. c. 233 n. 1. Lex Rom. Vis. c. 1., Cod. Theod. IV. 8. Interp.

[60]) Conc. Aur. 519 c. 7. Z podobną uchwałą spotykamy się w V-ym wieku Conc. Araus. 441, Mansi T. VI. Tak samo Conc. Arel. 452 c. 33 Mansi T: VII

[61]) Form. Andec. 20, 23; Form. Marc. II, 32.

[62]) Conc. Lugd. 567 — 570 c. 3.

nę przez kościół wyzwoleńcy i ich pokolenia obowiązani są do płacenia pewnych danin [63]).

Idąc dalej kościół stara się o podporządkowanie sobie tej nowej warstwy społecznej także na polu sądownictwa; na drugim bowiem synodzie w Mâcon z r. 585 biskup Praetextatus z Rouen i Pappolus z Chartres proponują, by wszelkie skargi przeciwko wyzwoleńcom, którzy się oddali w opiekę świętym kościołów, przeciwko wyzwolonym w kościele, a też i przeciwko innym wyzwoleńcom były kierowane przed sąd biskupa, nie zaś do urzędów świeckich [64]). Synod przystaje w zasadzie jednomyślnie na tę propozycję i uchwala, by poza biskupem lub jego zastępcą nikt inny nie rozważał spraw tego rodzaju. Biskup natomiast, może, o ile uważa za wskazane, zaprosić zwykłego sędziego lub innego świeckiego do udziału w sądzie. W rezultacie jednak drugi synod w Mâcon z r. 585 rości pretensję nie do wszystkich wyzwoleńców, jak tego pragną wyżej wspomniani biskupi, lecz ogranicza się, jak mi się zdaje, do byłych niewolników kościoła i do tych, którzy poszukują jego opieki [65]). O wiele dalej idzie w swych dezyderatach synod paryski z r. 614, gdyż, sądząc z tekstu, żąda, zdaje się, duchownej jurysdykcji dla wszystkich wyzwolonych wogóle, grożąc ekskomuniką każdemu sprzeciwiającemu się tej uchwale [66]).

Tak daleko idące żądania kościoła w sprawie wyzwoleńców nie

---

[63]) Conc. Paris 556 — 573 c. 9: „ecclesiae tam illi quam posteri eorum defensione in omnibus potiantur et occursum impendant".

[64]) Conc. Matisc. 585 c. 7. Bpi Poppolus i Praetextatus, podając kategorje wyzwolonych, mówią jakgdyby o wszystkich wogóle wyzwoleńcach „qui... sacris sunt commendati ecclesiis, ...qui in sacrosancta ecclesia iure noscuntur legitimo manumissi, aut per epistolam aut per testamentum — aut per longiquitalem temporis libertatis iura fruuntur". według L o e n i n g a, l. c. 237 n. 2 bpi Pappolus i Praetextatus domagali się sądu biskupiego dla wszystkich wyzwoleńców, którzy nie otrzymali całkowitych praw Franków. D o p s c h, l. c. 217 i in. przeciwnie twierdzi, iż kościół żądał jurysdykcji duchownej tylko dla wyzwolonych w kościele i dla tych, którzy byli przekazani kościołowi.

[65]) Conc. Matisc. 585 c. 7 „Iustum est ut ...defendantur qui patrocinium immortalis ecclesiae concupiscunt et quicumque a nobis de libertis latum decretum"... patrz L o e n i n g, l. c., 237 n. 2.

[66]) Conc. Paris 614 c. 7: „Liberti quorumcumque ingenuorum a sacerdotibus defensentur nec ad publicum ullatenus revocentur. Quod si quis... eos impremere voluerit aud ad publicum revocare... communione privetur". Tak też i L o e n i n g l. c. 238. Inaczej D o p s c h l. c. 218 — 219.

uzyskują sankcji królewskiej. Chlotar II ogranicza w swym edykcie kompetencję kościoła tylko do wyzwolonych „iuxta textus cartarum", przyczem, udziela biskupowi lub jego zastępcy tylko prawa uczestnictwa w sądzie iudex'a, i nie akceptuje wyłącznego sądownictwa kościelnego, jak tego żąda synod Paryski [67]).

Szerzej rozstrzyga tę sprawę prawodawstwo Austrazyjskie rozszerzające prawo kościoła na wszystkich wyzwoleńców t. zw. „tabularii" z końcem w. VI i z początkiem VII. Wszyscy oni podlegają według Lex Rip. wraz ze swem całem potomstwem władzy kościoła i to dziedzicznie. Spory i konflikty pomiędzy wyzwoleńcami muszą być roztrzygane przez sąd kościelny [68]). Aczkolwiek w Neustrji i Akwitanji nie widzimy takiego uzależnienia wyzwoleńców od kościoła, to jednak trudno przypuścić, by i tu kościół nie wywierał swego wpływu na wiernych i by ci nie przekazywali swych wyzwoleńców opiece kościoła.

Biedni, chorzy i więźniowie. Następną kategorją ludności, do której wpływy biskupów przenikają bodaj najgłębiej, są biedni, chorzy i więźniowie. Mnóstwo żebraków miast gromadzi się wkoło kościoła, tworząc jakgdyby korporację, ściśle związaną z organizacją kościelną. Członkowie tego ciała, t. zw. „matricularii" [69]), korzystając z przywileju zbierania jałmużny,

---

[67]) Chlotharii II Edictum c. 7: „Libertos cuiuscumque ingenuorum a sacerdotibus iuxta textus chartarum ingenuitatis suae defensandus nec absque praesentia episcopi aut praepositi ecclesiae esse judicandos vel ad publicum revocandos". W interpretacji swej, zwłaszcza słów „iuxta textus chartarum" idę za Loeningiem, l. c. 238, który przypuszcza, iż chodzi tu tylko o wyzwoleńców, oddanych wyraźnie pod opiekę kościoła; przeciwstawiam się zaś Dopschowi, l. c. 217, 218 n. 103 i 219, który wogóle w edykcie nie widzi żadnego ograniczenia żądań kościelnych, przeciwnie sądzi, iż edykt 614 potwierdza ponownie punkt widzenia kościoła na ustalenie społecznego położenia wyzwolonego w kościele (der sozialen Statusverwahrung für in der Kirche Freigelassenen). Handelsman *Tak zw. Praeceptio* 28 n. 1 i str. 30, zdaje się odnosi niejasne wyrażenie „iuxta textus chartarum" tylko do „wyzwolonych przez kościół".

[68]) Lex Rip. 58, 1. „Et tam ipse quam et omnis procreatio... sub tuitione ecclesiae consistant... Et non alibi quam ad ecclesiam ubi relaxati sunt, mallum teneant". W wywodzie swym idę za Glassonem, 1. c., II, 580 i za Loeningem, 1. c., 238 i 240, i przeciwko Dopschowi, l. c. 220 n. 115, który nie widzi tu żadnej różnicy.

[69]) Fustel de Coulanges *La Monarchie*, 587; Loening, l. c. 243 in., Hauck *Kirchgesch.* I, 226; Dopsch, l. c., 211 i n.

a też z darów i ofiar wiernych, dochodzą nieraz do majątku, tworząc arystokrację żebraków miasta. Wszyscy matricularii zależą od biskupa, który ma nad nimi władzę. Są to jego ludzie; w razie potrzeby stanowią jakby małą armję, gotową stanąć w obronie interesów kościoła. Krzywdę uczynioną w bazylice św. Marcina w czasie pobytu słynnego Eberulfa mszczą właśnie matricularii wraz z innymi biednymi [70]. Ale kościół nie zadawalnia się zwykłym odruchem podania ręki biednym i nieszczęśliwym. Od pierwszego synodu Orleańskiego z r. 511 poczynając, kościół uznaje za swój obowiązek, by wszyscy biedni i niezdolni do pracy otrzymywali odzież i żywność, uchwala, by troskę o to mieli biskupi [71]. Miłosierdzie i gościnność biskupów powinna wedle drugiego synodu w Mâcon z r. 585 służyć przykładem dla wszystkich wiernych [72].

Otaczając opieką biednych, kościół nie zaniedbuje też bronić ich przed samowolą urzędników królewskich i możnych, występując z całą surowością przeciwko każdemu gwałcicielowi porządku i ładu. Synod Turoński z r. 567 grozi ekskomuniką sędziom i możnym za ucisk biednych [73]; drugi zaś synod w Mâcon z r. 585, ujmując się za ubogimi, grozi anatemą przybocznym królewskim i możnym panom świeckim za podstępne wypędzanie biednych z pól i domów [74].

Akcję opieki nad biednymi kościół rozwija nietylko dorywczo, lecz stale. Obowiązek, który dotychczas leżał na sumieniu samych tylko biskupów, zostaje rozszerzony na wszystkich obywateli miasta. Synod Turoński w r. 567 postanawia, by każda „civitas" stała się ośrodkiem opieki nad biednymi [75]. Według uchwały

[70]) Gr. Tur. H. Fr. VII, 29.

[71]) Conc. Aur. 511 c. 16 sama zasada opieki nad biednymi zaznacza się już w t. zw. kanon. apostolsk. 39, jakkolwiek jeszcze w b. zwięzłym sformułowaniu.

[72]) Conc. Matisc. 585 c. 11.

[73]) Conc. Tur. 567 c. 27 „ut judices aut potentes qui pauperes oppremant, si commoniti a pontifice suo non emendaverint".

[74]) Conc. Matisc. 585 c. 14 „Hi qui latere regis adhaerent vel alii qui potentia saeculari inflantur... miseros non solum de agris sed etiam de domibus propriis exolare... Hi qui contra dispositum... anathematis ultione plectantur". Porównaj Gr. Tur. H. Fr. V, 42. Maurilio.: deferens pauperes ecclesiae suae de manu malorum iudicum.

[75]) Conc. Tur. 567 c. 5 „ut unasquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat" — „ut tam vicini praesbuteri quam cives omnes suum pauperum pascant". L o e n i n g, l. c., 242, 243 n. 2.

tegoż synodu nietylko duchowni, lecz i obywatele muszą otoczyć w miarę swych sił i możności opieką i troskliwością wszystkich żebraków terytorjum swego. Uchwała ta jest wypadkiem pierwszorzędnej wagi. Już sam fakt zorganizowania owych „włóczęgów" i podporządkowania ich pewnym normom ładu i porządku przemawia za siebie. Wobec gwałtów, zamieszek i walk pomiędzy poszczególnemi dzielnicami, wobec kompletnej bezczynności na polu pracy społecznej korony, mnóstwo żebraków przenoszących się z miejsca na miejsce może nieraz stanowić czynnik niepożądany dla spokoju „civitatis". Toteż ujmując te niebezpieczne elementy pod swe wpływy kościół oddaje usługę nietylko samym biednym, ale i całemu społeczeństwu [76]).

Lecz z drugiej strony muszę jeszcze raz podkreślić, że przez tę działalność kościół postępuje dalej w myśl swego programu, dąży bowiem do ugruntowania swych wpływów wśród nowej warstwy ludności i do zdobycia oddanych stronników, którzyby na wypadek potrzeby potrafili bronić interesów i autorytetu kościoła. Obok biednych, przedmiotem troski ze strony biskupów są też owi najnieszczęśliwsi z nieszczęśliwych, osoby nieuleczalnie chore. Zwłaszcza zarażeni trądem mają według uchwał synodalnych korzystać z pomocy i opieki kościoła [77]). Wreszcie ciężko dotknięci losem, bo pozbawieni wolności więźniowie są otoczeni opieką kościoła. Już z przykładów u Grzegorza z Tours widać, jak wielkie znaczenie przywiązywano do zwalniania tych wszystkich, którzy utracili wolność [78]). Piąty zaś synod orleański zobowiązuje archidiakona lub przełożonego kościoła do odwiedzania każdej niedzieli więźniów, biskupa zaś do wy-

---

[76]) Dlatego też słusznie podkreśla L o e n i n g, l. c., 243, wielkie znaczenie pod tym względem działalności kościoła frank. Według autora tego uchwała synodu Tur. z r. 567 — staje się podstawą rozwoju nowoczesnej opieki nad biednymi; H a u c k, *Kirchengesch.*, I, 226. D o p s c h podkreśla w całej tej akcji kościoła frank. kontynuację humanitarnej działalności, sięgającej czasów rzymskich.

[77]) Conc. Aurel. 549 c. 21 i Conc. Lugd. 583 c. 16.

[78]) Gr. Tur. H. Fr. V, 49; X, 6; VIII, 33; IV, 4; Vit. Patr. VII, 3. L o e n i n g l. c., 248; H a u c k *Kirchengesch.*, I, 227 n. 1. D o p s c h, l. c., 223—224 znowuż podkreśla ciągłość działalności kościoła z rozwojem rzymskim, z prawem cesarskiem zwłaszcza z r. 409. H a n d e l s m a n, l. c. 30, zwraca uwagę na prawod. rzymsko-bizant., które przyznawało bpom prawo odwiedzania raz w tygodniu więzień n. 6: Cod. Just. I. 4. 22, c. 7 C. Th. tit. III — o przestrzeganiu niedzieli przez więźniów.

znaczania odpowiedniej osoby, godnej zaufania w celu zaopatrywania pozostających w więzieniu w żywność i odzież [79]. Mniej wybitną jest w tych czasach opieka kościoła nad podrzutkami. Wedle formuły andegaweńskiej [80]) można stwierdzić, iż nieraz znajdowano je pod drzwiami kościoła. Według prawa rzymskiego stawały się one własnością tego, kto je żywił i wychowywał. Kościół nie występował jednak przeciwko zasadzie sprzedawania podrzutków w niewolę, co się zdarzało nieraz natychmiast po znalezieniu dziecka pod drzwiami kościoła.

Wdowy i dziewice. Do osób potrzebujących opieki i to w wysokim stopniu należą też wdowy i sieroty, które w owych czasach były nieraz narażone na ucisk i niesprawiedliwość ze strony urzędników królewskich. Wbrew zadaniu utrzymywania porządku i ładu w powierzonym sobie okręgu dux, comes lub inny dostojnik królewski, wykorzystowując swe stanowisko, stają się czasami bezpośrednimi inicjatorami gwałtu popełnianego na bezbronnych i samotnych kobietach [81]). Poczuwając się powołanym od Boga do niesienia pomocy wszystkim uciśnionym, zwłaszcza wdowom i sierotom narażanym na ucisk sędziów [82]), kościół chętnie udziela im swej opieki. Występując w ich obronie kościół żąda, by wszelkie zatargi względem wdów i sierot pozostających pod opieką biskupa załatwiano w jego obecności lub jego zastępcy archidiakona albo kapłana. Judexowi zaś gwałcącemu ten porządek grozi karą ekskomuniki [83]) W żądaniach swych kościół zdaje się ograniczać do roszczenia sobie praw opieki tylko nad takiemi wdowami

---

[79]) Conc. Aur. 549 c. 20.

[80]) Form. Andec. 49, porównaj Loening, l. c., 246 i Dopsch, l. c., 222 — 223.

[81]) Gr. Tur. H. Fr. VIII, 32. Żywym przykładem może służyć Domnola wdowa, która w sporze swym o winnicę pada ofiarą Bobolena referendariusa Fredegondy.

[82]) Conc. Matisc. 585 c. 12. Quoniam provisioni nostre Deo auctore causae principaliter viduarum et pupillorum sunt commissae pervenit ad nos quod a iudicibus crudelius pro levissimis causis velut defensore carentes... adfligantur.

[83]) Ibidem. „ut iudices non prius viduas et pupillos conveniant, nisi episcopo nunciarent, cuius sub velamine degunt, quod si episcopus praesens non fuerit, archidiacono vel presbytero cuidam eius, ut pariter sedentes communi deliberatione causis eorum terminum figant...".

i sierotami, które nie posiadają prawnego opiekuna [84]). Kościół nie zamierza wykluczać przytem sędziów świeckich; żąda tylko, by przedstawiciel duchowieństwa był w tych wypadkach obecny zawsze w sądzie. To roszczenie kościoła nie zostaje jednak, zdaje się, uznane przez państwo; przynajmniej odnośne źródła nie wspominają nic o sprawie powyższej. Nie słyszymy też, by następne synody powtarzały wyżej wymienione żądania. [85]).

Nie mniej narażone są w owych czasach dziewice i wdowy pozostające pod opieką własnego ojca lub swego prawego opiekuna. Grozi im często zaślubienie ich i porywanie wbrew woli ich i rodziców, zarówno od króla jak i od innych osób posiadających środki ku temu, siłę lub odwagę. Królowie frankońscy w poczuciu suwerenności i władzy roszczą prawo do rozporządzania losem kobiet poddanych i do wydawania nakazów w celu łączenia więzami małżeńskiemi upatrzonej kandydatki z tym, który pragnie ją poślubić. Możliwe, że dotyczy to tylko niewiast znajdujących się pod opieką króla wobec samowoli i nadużyć, tak częstych w owych czasach, należy przypuszczać, iż królowie stosują to prawo także względem wdów i dziewic pozostających pod opieką ojca lub opiekuna. Urzędnicy możni i inni wpływowi dostojnicy, powodujący się nieraz chęcią zdobycia majątku, wypraszają u króla rozkaz i na mocy takiego otrzymanego „*praeceptio*" łączą się przy pomocy comesa z upragnioną przez siebie panną, często wbrew jej woli [86]). A obok takich małżeństw, osiąganych pod naciskiem monarchy, spotykamy się z częstem zjawiskiem samowolnego porywania dziewic [87]).

Kościół stający w obronie z jednej strony obyczajności, z drugiej praw ojca i opiekuna owych pokrzywdzonych kobiet usiłuje

---

[84]) Widać to ze słów wyżej podanych. „velut defensore carentes".

[85]) Loening, l. c., 241 — 242 zwraca uwagę na późniejsze Conc. Latunens. 670 — 673 c. 12, które żąda dla wdów ślubujących czystość raczej opieki króla. Autor podkreśla przytem, iż w późniejszych czasach, kościół wyżej wspomnianych żądań wogóle nie wystawia, zadawalniając się uchwałami, by sędziowie w stosunku do wdów i sierot byli sprawiedliwi i by sprawy ich na równi z innemi sprawami kościelnemi były najpierw rozpatrywane. Słuszność tego twierdzenia kwestjonuje Dopsch, l. c., 221—222

[86]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 46 daje nam przykład takiego właśnie uzyskania rozkazu królewskiego przez niejakiego Audarcha.

[87]) Wskazują na to liczne uchwały synodalne. Patrz też Gr. Tur. H. Fr. IX, 27, IV, 13.

przeciwstawić się nakazom królewskim. Uchwały synodalne wieku VI powtarzają raz po raz żądania, by nikt nie mógł ubiegać się o rozkaz królewski w celu poślubienia dziewicy lub wdowy bez ich zgody [88]. W podobny sposób wypowiada kościół swe postulaty w t. zw. praeceptio z r. 614, który w siódmym artykule zakazuje wręcz zdobywania nakazów królewskich na małżeństwo z wdowami lub dziewicami bez ich woli, a też porywania ich drogą podstępu i uwodzenia [89]. Ale ponieważ kościół nie może ani kwestjonować w zasadzie praw króla do wydawania powyższych nakazów, ani unieważniać małżeństw, zawartych na mocy rozporządzenia królewskiego, przeto zwraca ostrze swej walki przeciwko tym, którzy ubiegają się o takie rozkazy królewskie i grozi winnym surową karą kościelną. Społeczeństwo musi jednak nie bardzo liczyć się z żądaniami kościoła, gdyż z przykładów cytowanych przez Grzegorza z Tours widzimy, iż poślubianie i porywanie dziewic i wdów wbrew ich woli ma miejsce w państwie merowińskiem niezbyt rzadko [90]. Ponieważ zaś niezawsze można było uzyskać u króla pożądane *„praeceptio"*, podstęp więc i chytrość przychodzą najprawdopodobniej z pomocą ludziom złej woli przy wyłudzaniu u króla takich rozkazów [91]. Ale niebezpieczeństwo grozi, jak mówiliśmy wyżej, nietylko od nakazów królewskich. Często zdarza się, iż wpływowi i możni dostojnicy porywają niewiasty całkiem samowolnie, nasyłając poprostu swych niewolników w celu uprowadzenia pożądanej kobiety [92]. Zwyczaj ten musi być bardzo rozpowszechniony, skoro władza państwowa próbuje ingerować przeciw niemu. „Decre-

---

[88]) Conc. Aur. 541 c. 22: „ut nullus per imperium potestatis filiam competere audeat alienam, ne coniugium quod contra parentum voluntate impie copulatur..."

III Con. Paris c. 6: „nullus viduam neque filiam alterius extra voluntatem parentuum aut rapere praesumat aut regis beneficio estimet postulandum". Conc. Tur. 567 c. 21: „ut nullus ullam nec puellam nec viduam absque parentum voluntatem trahere aut accipere praesumet". L o e n i n g, l. c., 606 n. 1, 3.

[89]) Praeceptio c. 7. „Nullus per auctoritatem nostrum matrimonium viduae vel puellae sine ipsarum voluntate praesumat expetire, neque per suggessionis subreptitias rapiantur iniuste". H a n d e l s m a n, l. c., 32 i n.

[90]) Gr. Tur. Fr. IV, 13 wspomina, iż na mocy takich rozkazów porywano córki senatorów.

[91]) W taki sposób uzyskuje nakaz królewski Audarch, o którym wyżej wspominaliśmy (odsył. 86.).

[92]) Gr. Tur. H. Fr. IX, 27.

tio" Childeberta II w czwartym swym artykule grozi każdemu winnemu porwania karą śmierci, możnym zakazuje interwencji na rzecz raptorów, iudex'owi — zaś rozkazuje używać doraźnego wymiaru sprawiedliwości na wypadek nieusłuchania tego rozkazu [93]).

Gwałciciele porywają nietylko niewiasty świeckie, sięgają również śmiało po mniszki i wdowy poświęcone Bogu [94]). Niezawsze padają one ofiarą gwałtu ze strony porywającego. Często bowiem same szukają drogi do wyzwolenia się z dyscypliny klasztornej i życia zamkniętego, do którego wcale nie tęsknią. Zdarza się często, iż rodzice decydują o losie córki, nie pytając jej wcale o zgodę i poświęcają ją Bogu jeszcze za lat dziecięcych [95]). Czasem znowuż niewiasty padają ofiarą gwałtu ze strony króla, a nawet biskupa, którzy osadzają nieszczęśliwą ofiarę w klasztorach wbrew jej woli. Nie ulega wątpliwości, iż uwięzione dążą do wyzwolenia się z niewoli, do wymknięcia się z pod surowej opieki opatki. Wiemy z historji Franków Grzegorza, jak bardzo ciąży sobie klasztor Teodogilda, wdowa po Charybercie, usiłująca wszelkiemi sposobami wydostać się z niewoli klasztornej, na którą została skazana na mocy rozkazu króla Gontrama [96]). Nie mniejsze starania o uzyskanie wolności czyni bratanica biskupa Feliksa, na którego rozkaz musiała pozostawać w klasztorze [97]). Niezależnie od pobudek, jakiemi kierowały się mniszki, takie opuszczania przez nich klasztoru stawało się źródłem niepożądanych wstrząśnień stosunków klasztornych. To też przeciwko naruszeniu dyscypliny, pogwałceniu obyczajności, a też nieraz

---

[93]) Childeb. secundi decretio c. 4: „Ut quicumque praesumpserit raptum facere — vitae periculum feriatur et nullus de optimatibus nostris praesumat pro ipso precare, unusquisque admodum inimicum Dei persequatur. Qui vero edictum nostrum... in cuiuslibet iudicis pago primitus admissum fuerit, ille iudex collectum solatium ipsum raptorem occidat".

[94]) Gr. Tur. H. Fr. X, 8: Eulalius (comes) — puellam de monasterio Lugduninse diripuit eamque accepit.—III Conc. Paris c. 5; Conc. Tur. 567 c. 21.

[95]) Conc. Aur. 549 c. 19: „a parentibus offeruntur" Conc. Matisc. 583 c. 12: „aut parentibus suis rogantibus".

[96]) Gr. Tur. H. Fr. IV. 26.

[97]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 16.

i przeciwko uszczerbkowi majątku klasztornego [98]) występuje kościół z całą surowością. Poza synodami formułującemi zasady i przepisy dla samych mniszek [99]), mamy szereg synodów, które się zajmują również i gwałcicielami [100]). Z szeregu powziętych uchwał ujętych szerzej lub w sposób bardziej lakoniczny widać, jak energicznie kościół musi zwalczać gwałcicieli reguł klasztornych t. zw. *„raptores"*. Synod Turski powołuje się nawet na prawo rzymskie, zakazujące zawierania małżeństw z mniszkami lub z temi, które poświęciły się Bogu [101]). Jeszcze raz kościół probuje wysunąć ten postulat w swym projekcie programowym, t. zw. *praeceptio* r. 614, które ustanawia, iż nikomu nie wolno zawierać związków małżeńskich z mniszkami [102]). Wszystkie te żądania, wysuwane raz po raz przez synody frankońskie [103]) tak w tej materji, jak też i w sprawach małżeństw osiąganych przemocą państwową lub podstępem osiągają skutek tylko połowiczny. Jeżeli chodzi o władzę państwową, to sankcjonuje ona tylko postulaty ściśle religijne kościoła. Synod Turoński z r. 567 wspomina o ustawach Childeberta i Chlotara I, zatwierdzonych przez Charyberta [104]), a zakazujących małżeństw z panną lub wdową wbrew woli rodziców [105]). Chlotar II nadaje sankcję przepisom

---

[98]) Conc. Matisc. 583 c. 20: Monacha nomine Agnis... agellos vel quascumque res ad se pertinentes aliquibus potentibus velle donare dummodo per eorum patrocinio se possit de intra monasterii sui septo subtrahere; Gr. Tur. H. Fr. IV, 26 — Theodochildis... cum thesauris suis de monasterio egrediens.

[99]) Conc. Aur. 549 c. 19; Conc. Tur. 567 c. 21; Conc. Lugd. 583 c. 3; Conc. Matisc. 583 c. 12; Conc. Paris 614 c. 15.

[100]) Conc. Aur. 549 c. 19; Conc. Paris (III) c. 5; Conc. Tur. 567 c. 21.

[101]) Quicumque sacratam Deo virginem vel viduam fortasse rapuerit, si postea his de iunctione convenerit, capitis sententiam feriantur c. 1. Th. C. de raptu vel matrimonio IX, 25 Int. i c. 2 Th. C.: „si quis non dicam rapere, sed adtemptare matrimonii iungendi causa sacratas virgines vel viduas ausus fuerit, captus sententiam feriatur".

[102]) Praeceptio c. 8: „Sanctimonialis nullus sibi coniugium audeat sociare". Handelsman, l. c., 34 — 35.

[103]) Wysuwając te żądania, kościół frankoński powtarzał ogólną bolączkę powszechnego kościoła. Już synod Chalc. z r. 451 wysuwał sprawę raptorów na porządek dzienny swych rozpraw. Conc. Chalc. c. 27, Mansi VII: Ii qui rapiunt mulieres sub nomine matrimonii, vel qui ad auxilium rapientium veniunt, definivit Sta synodus, si quidem clerici fuerint, excidere eos a suo gradu, si vero laici, anathematizentur.

[104]) Conc. Tur. 567 c. 21. Ustawy te zaginęły.

[105]) O małżeństwach tych patrz odsył. 88.

kościelnym o podobnej tendencji; porusza bowiem tylko sprawę porywania mniszek, dziewic i wdów poświęconych Bogu. Osiemnasty artykuł edyktu z r. 614 grozi karą nietylko temu, który porwie i poślubi mniszkę, ale i jej samej, o ile się zgodziła dobrowolnie na małżeństwo. Oboje muszą być według edyktu królewskiego rozłączeni, ukarani konfiskatą majątku na rzecz krewnych, oraz wygnaniem. Małżeństwa z mniszkami zawarte na podstawie wyłudzonego królewskiego nakazu, są według uchwały królewskiej też nieważne [106]). O tem, by Chlotar II zrzekł się swych praw do rozporządzania losem swych poddanek świeckich, nie poświęconych Bogu, edykt nic nie wspomina. Można więc przypuszczać, iż z praw tych nie rezygnuje [107]).

---

[106]) Chloth. II Edictum. 614 c. 18: „De puellis et viduas religiosas aut sanctaemuniales qui se Deo voverint... nullus nec per praeceptum nostrum competat nec trahere nec sibi in coniugio sociare paenitus praesumat. Et si quis exinde praeceptum eleguerit, nullum sorciatur effectum. Et si quicumque aut per virtute aut per quolibet ordine iusas detrahere aut sibi in coniugium praesumpserit sociare, capitale sententia feriatur. Et si in ecclesiae coniugium fecerint et illa rapta aut rapienda in hoc consentire videbitur sequestrati ab invicem in exilio deportentur et facultas ipsorum propinquis heredibus sociatur".

[107]) Loening, l. c., 606 n. 2. twierdzi z całą pewnością, iż królowie z prawa swego nie zrezygnowali. Na dowód, iż nakazy królewskie na małżeństwa były zjawiskiem częstem, przytacza autor ten ciekawe świadectwo z Lex Rom. Curiensis I tit. 3 c. 1.: Quicumque homo se com mandatis principum in secreto aut de puella sponsalicias vel nupcias vel qualemcumque se per iussionem principis accipere dicere, non sit ei credendum, nisi se specialiter aut cum litteras aut cum tale iussione de suo principe venerit, ut omnes sciant; sad si sic fecerit, postea ei crederdum est. Zachodzi pytanie, czy królowie frankońscy, wydając swe rozkazy w sprawie małżeństw dziewic i wdów, czynią to na mocy przynależnego im prawa, czy też popełniają akt samowoli. A jeżeli czynią to na zasadzie prawa, to czy prawo to wydają sami z siebie, czy też dziedziczą je od cesarzy rzymskich? Trudno mi odpowiedzieć na to z całą stanowczością, twierdząco lub przecząco. Ale zdaje mi się, że w państwie merowińskiem, gdzie król jest panem życia i śmierci swych poddanych, nie mówiąc już o tych, którzy pozostają pod jego bezpośrednią opieką, że w państwie tem sprawa małżeństw kobiet poddanych nie może być nieobjęta zakresem władzy nieograniczonego monarchy. Prawo to monarcha czerpie najprawdopodobniej z siebie samego; wątpię bowiem by opierał je na prawie cesarzy rzymskich, którzy, jak zauważa Loening, utracili wszelkie prawa do wydawania tego rodzaju nakazów na mocy prawa Honorjusza z r. 409; każde bowiem małżeństwo zawarte na podstawie rozkazu cesarskiego bez woli rodziców było według prawa Honorjusza nieważne. Każdemu zmuszającemu rodziców i dziewicę do małżeństwa na podstawie

P r a w o a z y l u. Mówiąc o społecznej działalności kościoła, nie możemy pominąć milczeniem opieki, udzielanej przez episkopat merowiński przestępcom i złoczyńcom najrozmaitszej kategorji, poszukującym w kościele na mocy prawa azylu ucieczki i ratunku przed zemstą ścigającego prześladowcy. Wiemy z poprzedniego rozdziełu, iż od pierwszego synodu Orleańskiego r. 511 prawo azylu staje się prawem kościelnem, biorącem w obronę wszystkich szukających opieki w kościele, prawem obowiązującem jednocześnie wszystkich do poszanowania i przestrzegania nietykalności kościoła i innych miejsc uświęconych. Według artykułów uchwalonych na tym pierwszym synodzie frankońskim; wszyscy winni zabójstwa, kradzieży, cudzołóstwa, porywania dziewic, wszyscy niewolnicy zbiegli przed surowością swego pana do kościoła mają znaleźć opiekę i nie mogą być usunęci gwałtem ani z kościoła, ani z domu biskupa [108]. Episkopat merowiński wierny temu prawu, udziela chętnie swej opieki nieszczęśliwym zbiegom, przestrzegając usilnie w ciągu całego wieku VI swego przywileju. W następnych synodach biskupi merowińscy opierają się w swych żądaniach całkowicie na uchwałach pierwszego synodu Orleańskiego, zastrzegając przytem nakładanie kar kościelnych nietylko na winnych złamania przysięgi, ale i na winnych pogwałcenia prawa azylu [109]. Za pohańbienie miejsc uświęconych, za pogwałcenie i nieposzanowanie prawa azylu czwarty synod Orleański r. 541 i drugi synod w Mâcon r. 585 grożą wszystkim ekskomuniką, chociażby to byli nawet dostojnicy o największych godnościach, przyczem uzależniają zdjęcie nałożonej kary od zwrotu władzy kościelnej zbiega usuniętego z kościoła drogą gwałtu.

Pomimo częstych wypadków nieposzanowania dla prawa azylu, jest ono dla wielu ostatnią deską ratunku. Korzystają z niego jednostki występne i ludzie całkiem niewinni. Nie trzeba być zło-

---

rozkazu cesarskiego prawo to groziło konfiskatą dóbr i deportacją (L o e n i n g, l. c., 605, n. 2, Lex Rom. Vis. Cod. Th. lib. III tit. X Interp).

Konstytucję tę, która przeszła do Lex Rom. Visig. musieli znać królowie frankońscy.

Przypuszczenie więc L o e n i n g a, iż królowie ci nie mogli opierać swego prawa na samowolnych aktach rzymskich cesarzy, które to zostały później zniesione przez nich samych, wydaje się słuszne i logicznie uzasadnione.

[108]) Conc. Aur. 511 c. 1, 2, 3.

[109]) Conc. Aur. 541 c. 21. Conc. Aur. 549 c. 22; Conc. Matisc. 585 c. 8.

czyńcą, by być zmuszonym chronić się do miejsc uświęconych; szukają tu ratunku nieszczęśliwi niewolnicy [110]), bezbronne kobiety[111]), możni jeszcze przed chwilą comesi, duxowie[112]), członkowie rodzin królewskich [113]). Kościół udziela wszystkim swej opieki, jakkolwiek opieka ta staje się nieraz dla niego powodem wielu przykrości i kłopotów, i naraża jego przedstawicieli na duże niebezpieczeństwa [114]).

W całej tej działalności kościoła frankońskiego na polu społecznej pracy uderza nas umiejętność biskupów wyzyskiwania istniejącego porządku rzeczy, ich konsekwencja w przeprowadzaniu swych postulatów, oraz nieustawanie w pracy, podjętej jeszcze przez poprzednie wieki [115]). Wychodząc z humanitarnej idei otoczenia opieką tych wszystkich, którzy jej potrzebują, episkopat merowiński stara się jednocześnie opanować potrzebujących swemi wpływami, wzmocnić wśród nich swój autorytet i podporządkować każdą z warstw społecznych swej woli i władzy. Obdarzając niewolników, wyzwoleńców i bezdomnych żebraków swą opieką, kościół merowiński umie nieraz wykorzystać ich siłę fizyczną dla obrony swych interesów, a też niejednokrotnie zyskać na tej opiece i pod względem materjalnym.

Mniej utylitarny charakter wykazuje działalność biskupów na polu opieki nad chorymi, więźniami, wdowami, sierotami, dziećmi, oraz nad zbiegami, ukrywającymi się w kościele, ale i tu ujawnia się ich dążność do ześrodkowania w swych rękach opieki nad całą masą tej cierpiącej i uciskanej ludności, co w ostatecznym wysiłku musi prowadzić do jeszcze głębszego utwierdzenia i ugruntowania wśród ludności stanowiska kościoła. Tak więc poza humanitarnemi i czysto religijnemi pobudkami należy w społecznej działalności kościoła merowińskiego z wieku VI podkreślć czynniki materjalne, gospodarcze i społeczne.

---

[110]) Conc. Aur. 511 c. 3; Conc. Ep. 517 c. 39; Conc. Aur. 541 c. 21; Conc. Aur. 549 c. 22; Conc. Matisc. 585 c. 8.

[111]) Gr. Tur. H. Fr. IX, 27.

[112]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 13, V, 4, 49; IX, 10, 20.

[113]) Gr. Tur. H. Fr. V, 2, 14.

[114]) Gr. Tur. H. Fr. VII, 21, 22. Zachowywanie się Eberulfa w bazylice św. Marcina X c. 49 — Leudast w baz. św. Hilarego w Poitiers.

[115]) Wszak już t. zw. kanony apostolskie, synod Chalcedoński z r. 541, synody galijskie z wieku V i synod w Agde z r. 506 poruszają sprawy biednych, niewolników i wyzwoleńców, oraz niewiast narażonych na porwanie.

2 PROGRAM POLITYCZNY

Usiłowania kościoła frankońskiego uniezależnienia elekcji biskupiej od ingerencji władzy państwowej. Opanowując rozmaite dziedziny życia społecznego, ugruntowując swój autorytet wśród szerokich warstw ludności episkopat Galji Merowińskiej dąży jednocześnie do stopniowego wyzwolenia się z pod opieki władzy państwowej. To systematyczne dążenie biskupów wykrystalizowuje się w pewne wytyczne linje ich politycznego programu. Uniezależnienie przy obsadzaniu biskupstw od woli króla, wyemancypowanie się z pod sądów świeckich, uzyskanie prawa kontroli nad działalnością iudex'a, zachowanie wszystkiego, co kiedykolwiek zostało zdobyte przez kościół — oto program kościoła merowińskiego na polu jego działalności politycznej. W dążeniach tych biskupi merowińscy napotykają, rzecz naturalna, trudności ze strony czynników państwowych. Konflikt między koroną i kościołem staje się nieunikniony. Mówiąc o każdym z wymienionych przed chwilą punktów programu musi się więc siłą rzeczy mówić też o walce wzajemnej tych sił. Walka kościoła frankońskiego z państwem rozgrywa się na wielu polach, ale może najzawzięciej wre ona na polu obsadzania stanowisk biskupich. Jej też poświęcamy pierwsze miejsce niniejszego rozdziału.

Stara kanoniczna reguła, iż każdy biskup musi być mianowany za zgodą metropolity i biskupów prowincjonalnych, iż musi być konsekrowany przez swego metropolitę w obecności biskupów w mieście, gdzie ma objąć urzędowanie, ta stara kanoniczna reguła wraz ze zwyczajem elekcji biskupów przez duchowieństwo i ludność civitatis staje się jednym z zasadniczych punktów programu kościoła Galji Merowińskiej w stosunku do państwa i ludności [1].

---

[1]) O prawidłach elekcji w pierwszych czterech wiekach patrz tak zw. kan. apost. c. 1. Conc. Arel. 314 c. 20 — Mansi T. II; Conc. Nic. 325 c. 4. Mansi T. II: Conc. Antioch. 341 c. 19 — Mansi T. II. Conc Arel. 452 c. 6 — Mansi T. II. Migne Patr. Lat. T. 50 str. 430; T. 54 str. 628. Z dokumentów tych widać iż liczono się z prawami równości. Zasada wypowiedziana przez Papieża Leona Wielkiego „Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur" staje się prawem dla kościoła katolickiego. Postępowanie w Galji przed opanowaniem jej przez Franków odpowiadało tym właśnie za-

Dla utrzymania powyższej reguły wypada kościołowi prowadzić niejednokrotnie walkę zarówno ze społeczeństwem, jak i z koroną. Piękna bowiem zasada wyborów okazuje się wkrótce w zastosowaniu do życia nikłą teorją, otwierającą drogę do nadużyć i gwałtów.

Niezwykły autorytet władzy duchownej, bogactwa i honory, które spotykają go z chwilą wyboru, są nielada pokusą dla ludzi ambitnych, lecz nieraz nieodpowiednich pod względem charakteru. Intrygi, tak zwykłe przy ubieganiu się o zaszczyty i urzędy państwowe, musiały zdarzać się i przy obsadzaniu urzędów kościelnych. To też civitas staje się nieraz widownią gorszących sporów partyjnych, wśród których topnieje majątek kościelny, trwoniony na walki wyborcze [2]). Zasługi i dobre obyczaje godnych ustępują miejsca podstępom i chytrości, które decydują o wygranej kandydatów mało wartościowych pod względem moralnym, lecz lepiej przystosowanych do walki życiowej. Każdy z nich wspierany przez zwolenników stara się zjednać sobie możliwie liczne rzesze wyborców bądź łaską, bądź przekupstwem, bądź groźbą, bądź gwałtem przy pomocy możnych [3]). W walce o zdobycie uprawnionej godności biskupiej, kandydaci szukają sojuszników nietylko wśród ludu i możnych, lecz ubiegają się też o przychylność najmożniejszego, a więc króla, którego słowo może nieraz przeważyć szalę zwycięstwa. Dla kościoła ingerencja korony staje się źródłem wielkiego niebezpieczeństwa, tem większego, że z chwilą utworzenia się państwa frankońskiego faktyczny układ stosunków między kościołem a państwem ulega też pewnej zmianie. Nowy monarcha, władca nieograniczony, strzeże pilnie swej suwerenności na każdem polu, interwenjowanie jego w sprawach kościelnych zaznacza się więc też bardzo wyraźnie.

W r. 511 Chlodwig zwołuje synod do Orleanu. Wśród wielu uchwał powziętych na tem zgromadzeniu i inspirowanych najprawdopodobniej przez samego króla zwracają naszą uwagę prze-

---

sadom (Gr. Tur. H. Fr. II, 1, 13). Ludność była przekonana o swych prawach wolnego wyboru bpów, biskupi zaś probowali ograniczyć te prawa (Conc. Arel. 452 c. 54 Mansi T. VII). Patrz Fustel de Coulanges *La Monarchie*, 538 i n. Hinchius, l. c. T. II, 514. Hauck *Die Bischofswahlen* Vacandard *Les elections*, 123 i n. Cloché *Les elections episcop.*

[2]) Gr. Tur. H. Fr. VI. 38.

[3]) Świadczą o tem najlepiej narzekania synodów. Conc. Aur. 533 c. 4; Conc. Arvern. 535 c. 2; Conc. Aur. 549 c. 10.

dewszystkiem dwa artykuły [4]), określające do pewnego stopnia stosunek władcy do kościoła. Już przy omawianiu charakteru synodów podkreśliliśmy, iż w czwartym kanonie król zastrzega sobie, jako przedstawicielowi państwa, prawo zezwalania świeckim na wstępowanie do stanu duchownego. Pewne też wskazówki świadczące o zależności duchowieństwa od władzy królewskiej stwierdzamy pośrednio w siódmym kanonie, który jest zakazem dla kapłanów, opatów i diakonów udawania się do króla bez pozwolenia biskupa w celu uzyskania jakichkolwiekbądź łask królewskich. Aczkolwiek przytoczone przykłady świadczą, iż Chlodwig nie rezygnuje ze swych wpływów na sprawy kościelne, to jednak w uchwałach tego synodu nie znajdujemy żadnych wyraźnych śladów opinji królewskiej w sprawie interesującej nas bezpośrednio, t. j. w sprawie dotyczącej nominacji biskupa. Nie wiemy, czy Chlodwig uznaje prawo kościelne i stosuje się do niego, czy też kościół korzy się przed wolą monarchy i milczy. Nie wyświetlają nam też sprawy tej niektóre szczegóły zachowane w żywotach świętych i dotyczące obsadzania biskupstw za panowania Chlodwiga, gdyż nie mamy całkowitej pewności co do wiarogodności tych źródeł [5]).

Pewne światło na stosunek króla do sprawy wyborów biskupów rzuca list Remigjusza pisany do biskupów Herakljusza z Paryża, Leona z Sens i Teodozjusza z Auxerre [6]).W odpowiedzi na zarzuty, iż on, Remigjusz wyświęcił wbrew kanonom niejakiego Klaudjusza na kapłana, Remigjusz tłumaczy się, iż uczynił to nie *„corruptus praemio"*, lecz na rozkaz króla „pana kraju", „obrońcy ojczyzny", któremu oni wszyscy zawdzięczają swe biskupstwa [7]). Nie wiemy, w jaki sposób przyczynił się król do objęcia katedr przez wymienionych biskupów, czy mianował ich biskupami, czy tylko potwierdził wybór duchowieństwa i ludności co do ich osoby. Pomimo wszystko, ta krótka wzmianka da-

---

[4]) Conc. Aur. 511 cc. 4, 7.

[5]) Vita Eptadii presb. Cervidunensis c. 6 MGH. SS. R. M. III, 184 — 194 (ed. Krusch) Vita Vedastis ep. Atrebatensis MGH. SS. R. M. T. III cc. 3, 5 p. 397 — 427.

[6]) Dahn *Könige der Germanen* VII/3, 232 n. 6 kwestjonuje autentyczność tego listu.

[7]) Epist. Austr. 3. „Regionum praesul, custos patriae, gentium triumphator iniunxit... Tanto in me felle prorupistis commoti, ut nec episcopatus vestri detuleritis auctori".

je nam pewne wskazówki o stosunku Chlodwiga do sprawy wyboru biskupów. Możemy bowiem przypuszczać, iż kwestja obsadzenia biskupstw obchodzi Chlodwiga nie mniej, niż sprawa wyświęcania osób świeckich na duchownych, i że wola króla musiała być brana pod uwagę w tej sprawie daleko większej wagi, niż sprawa poprzednia. Możemy nawet przypuszczać, iż jako polityk mądry, postępował oględnie i umiarkowanie, że liczył się do pewnego stopnia z istniejącemi warunkami, ale z drugiej strony musimy liczyć się z prawdopodobieństwem, że ten wybitny władca, nie będąc skory do uszczuplania w czemkolwiek swej suwerenności, nie zaniedbał uzależnić obsadzania biskupstw od swej woli i od swych wpływów. Nie zdaje się nam tylko, by już za tego monarchy została ustanowiona zasada, iż żaden biskup nie może być mianowany bez zgody króla [8]. Prawo wolnego wyboru nie zostało zniesione, wpływy władzy królewskiej zaznaczają się wyraźnie, ale nie są jeszcze prawem.

O polityce kościelnej następców Chlodwiga jesteśmy poinformowani głównie dzięki pismom Grzegorza z Tours, który będąc sam biskupem, jest obeznany doskonale z panującemi stosunkami, zwłaszcza ze stosunkami w Tours i Clermont [9]. Nie będę się zatrzymywała tu na poszczególnych władcach tego okresu i ich roli w wyborze biskupów, bogaty ten materjał został wyczerpująco wyzyskany przez autorytety tej miary, co Fustel de Coulanges, Hauck, Vacandard i Cloché. Tu ograniczę się tylko do stwierdzenia, iż za synów Chlodwiga ingerencja królewska zwiększa się. Świadomi swej władzy zwierzchniczej godzą się oni z trudnością na jakiekolwiekbądź ograniczenia swych praw, a więc i w stosunku do kościoła usiłują uzależnić kościół jedynie od swej woli, różniąc się pod tym względem wielce od twórcy monarchji frankońskiej. Nie tylko bowiem biorą udział w wy-

---

[8] Loening, l. c., 175; Dahn, l. c., 231; Hauck *Bischfsw.* 11; Vacandard, l. c., 129; Schubert *Staat u. Kirche in den arian. Königreich.*, 138.

[9] Za Chlodomira bpem w Tours zostaje za wolą króla Ommalius. Gr. Tur. H. Fr. III, 17; Królowa Chlotylda mianuje aż dwuch bpów. Ibidem. W dzielnicy Teodoryka widzimy podobną praktykę monarchy; Gr. Tur. H. Fr. III, 2; IV, 5 Vit. Patr. VI, 3. Zupełnie analogicznie postępuje Teodobald Gr. Tur. H. Fr. IV, 5, 6. Jeszcze samowolniej postępuje Chlotar I (Gr. Tur. H. Fr. IV, 11, 15, 18, 26). Childebert I również nie rezygnuje z prerogatyw swej władzy. Gr. Tur. Vit. Patr. VIII, 4; Vita Leobini c. 14. Hauck, l. c. 24 n. 6) próbuje utworzyć wbrew regule kanonicznej nową diecezję w Melun Ep. Aevi Merov. 3.

borze biskupa, ale rozstrzygają o wyborach przeważnie własną wolą lub nawet samowolą, nie brzydząc się przytem przyjmowaniem darów. „Już za Teodoryka biskupstwa sprzedają się przez królów, a kupują się przez duchownych“, mówi Grzegorz z Tours [10]).

Za drugiej generacji Merowingów stosunki nie ulegają zmianie. Przestrzeganie kanonów kościelnych nie jest praktykowane, ani w Austrazji [11]), ani w Neustrji [12]), ani nawet w Burgundji [13]). Obsadzenie biskupstw staje się celem politycznym. Dworzanie, urzędnicy i faworyci królewscy są tymi, którzy utrzymują raz po raz z łaski króla katedry biskupie [14]). Wszyscy ci królowie

[10]) Vit. Patr. VI, 3: „Jam tunc germen illud iniquum coeperat fructificare, ut sacerdotium, aut videretur a regibus aut compararetur a clericis".

[11]) Sigibert Austrazyjski nie ulega przekupstwu, nie daje się uwikłać w symonję, ale gwałci regułę kościelną pod innemi względami Gr. Tur. H. Fr. IV. 35; V, 5; a też list synodu Parys, do króla z r. 573. Za Childeberta II i królowej Brunhildy symonja i samowolne naznaczanie świeckich na stanowiska biskupie są zwykłem zjawiskiem (Greg. I Reg. V, 58, 60, VIII, 4, IX, 213, XI, 49, Gr. Tur H Fr. VI, 7, 38, IX; 24, Fredegar Chr. IV, 19, 24).

[12]) Już z charakterystyki Chilperyka, podanej powyżej, trudno przypuścić, by ten monarcha był zdolny pójść na jakie bądź ograniczenia swych praw przez kościół. Stąd zasadnicze mianowanie przez niego przeważnie osób świeckich na bpów (Gr. Tur. H. Fr. VI, 9, 15, 46, VII, 31; VIII, 41).

[13]) Gontram objawia zamiar przestrzegania reguły kanonicznej, wypowiając się w teorji przeciwko symonji (Gr. Tur. H. Fr. VI, 39) i przeciw nominacji świeckich (Gr. Tur. VIII, 22), w praktyce jednak życiowej nie może oprzeć się pokusie złota i mianuje świeckich (Ibidem, V, 5, 45; VI, 39; VIII, 22, 39; X, 26. Fredegar Chron. III, 89). Wbrew przypuszczeniom Haucka (str. 37) i Vacandarda (str. 153) skłonna jestem przypuszczać, iż Gontram wykracza raczej przeciwko obowiązującej regule, niż by ją szanował.

[14]) Fustel de Coulanges *La Monarchie*, 593 twierdzi, iż nominacja dokonywana przez królów nie zmniejszała wcale znaczenia episkopatu, przeciwnie wzmacniała zasadniczo autorytet biskupi wobec duchowieństwa, ludności i nawet wobec comesa. Jako byli urzędnicy królewscy, mianowani przez króla świeccy znali administrację i umieli rządzić, co danej diecezji mogło wyjść tylko na dobre, pozatem zachowywali swe dawne stosunki i wpływy, mogli więc przez to zdobywać dla diecezji łatwo łaski królewskie, imunitety i nowe nadania. Pozwolę sobie być odmiennego zdania. Biskup naznaczony przez króla z łona jego urzędników, do wczoraj niespełna człowiek świecki, związany siecią interesów rodzinnych, majątkowych, państwowych mógł również dobrze przeciwstawiać się pod naciskiem wymagań chwili interesem kościelnym. Przestrzegając interesów własnych, lub działając na korzyść możnych, z których środowiska tak niedawno wyszedł, był niezawsze zdolny oprzeć się pokusie podporządkowania interesów kościoła interesom państwa lub osoby. Świecki tryb życia przez długie lata, nieprzygotowanie psychiczne

tak samo, jak i pierwsza generacja Merowingów, uzależniają obsadzenie biskupstw tylko od swej władzy, woli i kaprysów. Różni ich tylko taktyka; zasadnicze jednak ujęcie sprawy przez nich jest stale jednakie. Nadużycia w formie sprzedawania biskupstw, wyznaczania świeckich na biskupów, które są zwykłem zjawiskiem za wnuków twórcy państwa merowińskiego, zdarzają się też i za synów jego. Świątobliwy Gallus z Clermont chwali się nawet, iż opłacił swe biskupstwo jedynie napiwkiem, danym kucharzowi królewskiemu [15]).

Jakże reaguje na to wszystko kościół? Czy uznaje króla za władzę, której suwerenność nie ma granic, czy też usiłuje stawiać królowi opór [16]). Co myślą biskupi o ingerencji królewskiej? Jeżeli chodzi o pierwsze dziesiątki łat państwa frankońskiego, to niestety, nie potrafimy nic pewnego o tem powiedzieć. Nie posiadamy bowiem za długi okres czasu (511—533) ani jednej uchwały synodu, dotyczącej nas sprawy. Dopiero w r. 533 t. zn. po przerwie dwudziestokilkoletniej, po pierwszym synodzie Orleańskim r. 511, słyszymy o zwołaniu przez królów synodu [17]). To też trudno określić i sprecyzować, jak episkopat merowiński reagował na stałą, nieraz bardzo brutalną interwencję monarchów.

Poszczególne fakty pozwalają nam przypuszczać, iż zasadniczo kościół nie występuje przeciwko samym roszczeniom królów. Nawet tacy bogobojni biskupi, jak Gallus z Clermont i Domnolus z Le Mans przyjmują z rąk królów swe katedry, a tem samem godzą się na ich interwencję [18]). Lecz z chwilą, gdy wpływy korony stają się źródłem gwałtu i nadużycia, gdy prawu kanonicznemu zagraża niebezpieczeństwo, episkopat merowiński podnosi głowę i protestuje. W obronie powagi i autorytetu kościoła, w obronie przedewszystkiem reguły kościelnej biskupi decydują się niejednokrotnie na stawianie oporu władzy państwowej.

---

do głębszego odczucia potrzeb kościoła nie mogły uczynić funkcjonarjusza królewskiego pasterzem o charakterze sakralnym tylko przez sam fakt dokonanej konsekracji.

[15]) Gr. Tur. Vit. Ptr. VI 3. „Non amplius donasse pro episcopatu quam unum trecentam coco, qui servivit ad prandium".

[16]) Fustel de Coulanges *La Monarchie*, 593 nie ma żadnej wątpliwości, iż episkopat merow. uznaje króla jako suwerena nieograniczonego, a tem samem nie przeciwstawia się jego ingerencji przy obsadzaniu katedr biskupich.

[17]) Do tak długiego milczenia biskupów przyczynił się zapewne sam fakt dokonywanego podboju Galji.

[18]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 5; Vit. Patr. VI, 3; H. Fr. IV, 18:

Znane jest stanowisko trzech biskupów względem Remigjusza z Reims, wypełniającego rozkaz Chlodwiga wbrew zasadzie kanonicznej [19]). Groźna postawa metropolity Leona z Bordeaux w sprawie pogwałcenia reguły kościelnej przez Chlotara I [20]), zdecydowana postawa biskupa Leona z Sens wobec króla Childeberta I, zamierzającego utworzyć diecezję w Melun, wbrew kanonom[21]), stanowczość, z jaką biskupi upominają króla Sigiberta za niekanoniczne utworzenie nowej diecezji w „Castrum Dunense" [22]), i metropolitę Egidjusza za niekanoniczne konsekrowanie mianowanego tam biskupa [23]), wszystko to świadczy o tem, iż powolność i lojalność, którą wykazują biskupi względem królów, mają granice.

Gwałtom tym i nadużyciom tak ze strony samego społeczeństwa, jak i królów wypowiadają walkę przedewszystkiem synody. Już na drugim synodzie Orleańskim w r. 533 episkopat merowiński występuje przeciwko wszelkiej sprzedajności [24]). W parę lat później synod z Clermont z r. 535 probuje zwalczać to zlo jeszcze bardziej energicznie [25]). To samo czyni wielki powszechny piąty synod Orleański z r. 549 [26]). Żądania synodów nie są nowe, wiodą one bowiem swój rodowód już od t. zw. kanonów apostolskich [27]).

Drugiem nadużyciem jest, jak już mówiliśmy, obsadzanie katedr biskupich przez osoby świeckie. Już synod Nicejski i synod w Sardica oraz szereg rzymskich synodów wysuwają konieczność odstąpienia od tego gorszącego zwyczaju [28]). W Galji sprawę tę porusza synod w Arles z r. 524, zezwalając po nawróceniu się Burgundów tylko rocznej *„praemissa conversio"* [29]). Z przykładów przytoczonych u Grzegorza z Tours wiemy, iż już

---

19) Epist. Austr. 3.

20) Gr. Tur. H. Fr. IV, 26.

21) Epist. Aevi. Merov. Nr. 3.

22) Epist. Synodi Paris a. 573 ad Sigibertem regem.

23) Epist. Syn. Paris a. 573 ad Egidium Remens. episc.

24) Conc. Aur. 533, c. 4. Si quis sacerdotium per pecuniae nondinum execrabile ambitione quesierit, abiicietur, ut reprobus.

25) Conc. Arver. 535 c. 2.

26) Conc. Aur. 549 c. 10.

27) Tak zw. Apost. Kanony c. 30.

28) Conc. Nic. 325 c. 2 — Mansi T. II; Conc. Sardic. 347 c. 10 Ib. T. III; Conc. Rom. 324 c. 11 Ib. T. II; Conc. Rom. 402 c. 12 Ib. T. III.

29) Conc. Arel. 524 cc. 1, 2.

Chlotar I mianuje biskupem jednego ze swych świeckich urzędników, mianowicie duxa Austrapiusa [30]), ale zwyczaj ten zapewne praktykował się już dawniej w państwie merowińskiem, skoro trzeci synod Orleański r. 538 i piąty orleański r. 549 uchwalają, by nikt ze świeckich nie został ordynowany bez odbycia rocznej praktyki przygotowawczej [31]) *„anni conversio praemissa"*.

Trzeciem wreszcie nadużyciem, zwalczanem jeszcze dawniej przez kościół, jest zwyczaj wyznaczania biskupów za życia jeszcze poprzednika. Już od czasu t. zw. kanonów apostolskich spotykamy się z uchwałami w tej materji [32]). Zwyczaj ten praktykowany w Galji merowińskiej mógł wypływać z najszlachetniejszych nawet pobudek [33]), często bowiem troska biskupa o przyszłość swej katedry zmuszała go do tego niekanonicznego kroku; jednak ze względu na możliwe nadużycia tak ze strony władzy państwowej, jak i samych dostojników kościelnych [34]), kościół usiłuje walczyć przeciw temu zwyczajowi już od najdawniejszych czasów [35]).

Występując przeciw pogwałceniom tych reguł kanonicznych biskupi merowińscy dążą jednocześnie do utrzymania zasady wyboru biskupa przez ludność i duchowieństwo. Jak to przypuszcza Hauck, a za nim i Vacandard [36]), łączenie tych zagadnień przez biskupów merowińskich prawdopodobnie wypływa z ich przeświadczenia, iż nadużycia, związane częstokroć z osobą panującego, dadzą się usunąć przez powrót do dawnej zasady wolnego wyboru biskupów przez lud i duchowieństwo. To też pierwszy synod frankoński, uchwalający walkę z symonją, jest też pierwszym nawołującym do przestrzegania reguły wyborów [37]). Jeszcze silniej i energiczniej wypowiadają się pod tym względem biskupi na synodzie w Clermont z r. 535, żądajac poszanowania dla wymienionych zasad wyboru. Ten, który się

---

[30]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 18.

[31]) Conc. Aur. 538 c. 6; Conc. Aur. 549 c. 9.

[32]) Tak zw. Apost. Kan. c. 76.

[33]) Gr. Tur. H. Fr. V, 42; VI, 9; Vit. Patr. VIII, 3.

[34]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 18; VI, 15.

[35]) Conc. Antioch. 341 c. 29. Mansi T. II i Conc. Lugd. 516—523; Conc. Aur. 549 c. 12; później Conc. Paris 614 c. 1 i wreszcie Edykt Chlot. II 614 r. c. 2.

[36]) Hauck, l. c., 28; Vacandard, l. c., 146.

[37]) Conc. Aur. 533 c. 7.

ubiega o biskupstwo, powinien to uczynić nie uciekając się do obietnic, lecz opierając się na swych zasługach. Do najwyższej tej godności dążyć należy przez wybór wszystkich, nie zaś przez łaskę niektórych tylko. Wybrany musi być konsekrowany przez swego metropolitę na zasadzie wyborów, dokonanych przez duchowieństwo i obywateli. Uciekanie się do opieki możnych, podstęp i intrygi w celu zdobycia głosu mają być zaniechane pod groźbą kary kościelnej[38]. Trzeci synod Orleański z r. 538 powtarza te same postulaty, powołuje się nawet na stolicę apostolską. W myśl dekretu papieskiego *„ut qui praeponendus est omnibus — ab omnibus eligatur“* synod ten wypowiada się za koniecznością utrzymania zasady wyboru[39]. Czwarty synod Orleański z r. 541 przypomina jeszcze jedną regułę, według której konsekracja powinna być dokonana w tym kościele, do którego zostaje przeznaczony nowy kandydat; w razie zaś niemożliwości konsekracja powinna się odbyć w obecności metropolity lub za jego pozwoleniem przez biskupów prowincjonalnych[40]. Przypominanie tych dawnych reguł, nawoływanie przez cztery synody z rzędu do ich przestrzegania jest celowe. Synodom tym chodzi o jasne i wielokrotne podkreślenie zasady, iż biskup może objąć katedrę dopiero na mocy wyborów dokonanych przez duchownych i wiernych z zachowaniem ich wolności i czystości. Coprawda wymienione synody nie wspominają równocześnie ani jednem słowem o stałym udziale korony przy obsadzaniu biskupstw, i nie potępiają ingerowania królów, lecz to milczenie może być uważane także za milczący brak aprobaty na interwencję królewską. Trudno wymagać od biskupów, by posuwali swą śmiałość aż do wystąpienia przeciw potędze swych władców świeckich. Nawet w tem sformułowaniu, jakie przytoczyliśmy powyżej, żądania synodów brzmią bardzo odważnie, tak odważnie, że należy przypuszczać, iż biskupi musieli zapewnić sobie prawdopodobnie uprzednio popar-

---

[38]) Conc. Arvern. 535 c. 2.

[39]) Conc. Aur. 538 c. 3. Ipse tamen metropolitanus a comprovincialibus episcopis sicut decreta sedis apostolicae continent, cum consensu clerus vel civium elegatur... De provincialibus vero ordinandis cum consensu metropolitani clerus et civium iuxta priorum canonum statuta voluntas et electio requiratur.

[40]) Conc. Aur. 541 c. 5.

cie pobożnego Childeberta, oraz nie mniej oddanego sprawom kościelnym Teodoberta [41]).

Wszystkie te nawoływania kościoła pozostają jednak bez skutku. Wola ludności i duchowieństwa nie jest w dalszym ciągu brana pod uwagę przez koronę, sam zaś episkopat musi niebardzo wierzyć swym siłom, skoro decyduje się pójść wkrótce na pewien kompromis. W r. 549 na powszechnym synodzie w tymże Orleanie licznie zgromadzeni biskupi postanawiają, iż biskup powinien być mianowany za zgodą króla po przeprowadzonych poprzednio wyborach przez duchowieństwo i lud [42]). Jest to już wielka inowacja. Poraz pierwszy kościół frankoński przyznaje królowi współudział w obsadzaniu katedr biskupich, do poprzednich bowiem punktów reguły kościelnej przybywa nowy—wola króla. Odtąd zasadą ma być *„cum voluntate regis iuxta electionem cleri ac plebis"*. Ale przyjąwszy tę nową regułę, kościół nie rezygnuje ze swych dawnych praw, w dalszym ciągu ludność i duchowieństwo mają same wybierać sobie swego duchownego pasterza. Jakkolwiek wola króla ma być odtąd brana pod uwagę, jakkolwiek każdy wybrany według reguły kanonicznej musi uzyskać zgodę króla na wybór, to jednakże zgodnie z brzmieniem następnego artykułu tegoż synodu Orleańskiego nikt nie może być narzucony duchowieństwu ani obywatelom; lud nie może być zniewolony do wyborów na korzyść z góry określonej osoby [43]). O tem, by współudział króla w wyborach miał niweczyć istotę reguły kanonicznej, nikt nie myśli. Przeciwnie, kościół podkreśla silnie konieczność wolnego wyboru biskupów, nowy zaś element, jakim odtąd ma być wola króla, powinien, jak mówi Hauck, współdziałać z prawem kanonicz-

---

[41]) Cloché *Les elections* M. Age T. 26. Paris 1924 — 1925 p. 223 — 226 omawiając zasady uchwalone na tych synodach, podkreśla ich niedostateczność w samem sformułowaniu z punktu widzenia wolności kościoła. Według tego autora episkopat frank. powinien był wyraźnie zaznaczyć, iż w żadnym wypadku król nie powinien mieszać się do spraw desygnacji bpów, i że należało, aby synody potępiły wszelką ingerencję królewską. Mojem zdaniem bpi tak otwarcie postawić sprawy nie mogli; musieli bowiem liczyć się z warunkami. Samo wysunięcie przez bpów praw duchownych i wiernych na pierwszy plan dowodziło już wielkiej śmiałości z ich strony.

[42]) Conc. Aur. 549 c. 10. „cum voluntate regis iuxta electionem cleri ac plebis"...

[43]) Ibidem c 11. — nullus invitis detur episcopus, sed nec per oppressionem potentium personarum ad consensum faciendum cives aut clerici... inclinentur...

nem, które w swej nowej szacie prawnej ma odtąd stać się regułą kanoniczną obowiązującą tak kościół, jak i koronę [44]. Niestety, przepis ten pozostaje jedynie kanonem kościelnym; prawem państwowem wobec braku sankcji królewskiej nie jest, korony w stosunku do kościoła nie obowiązuje, kościół zaś w wysokim stopniu krępuje. Już sam fakt udzielenia królowi prawa sankcji każdej elekcji, może dać aż nadto powodów do wszelkich nadużyć. Wszak król może odmówić potwierdzenia kandydata wybranego przez wiernych i duchownych. Cóż dopiero, gdy ten sam król nie będzie się poczuwał do zależności od prawa państwowego. Jak dalece uchwała z r. 549 krępuje wolność kościoła wskazuje najlepiej próba pominięcia króla po śmierci biskupa Gallus'a w Clermont w r. 553. gdy zebrani biskupi chcą konsekrować Catona pomimo króla [45]. To też nic dziwnego, iż w kilka lat po tym synodzie Orleańskim biskupi, jakkolwiek bardzo nielicznie zebrani, ale najwidoczniej najbardziej „kanonicznie" usposobieni i najbardziej nieustępliwi, decydują się na zredagowanie nowej uchwały na trzecim synodzie paryskim, który, jak to mówiliśmy wyżej, odbył się najprawdopodobniej w ostatnich latach panowania Childeberta. Synod ten, różniący się tenden-

---

[44]) Hauck, l. c. 30 i Vacandard, l. c., 148—149, mówiąc o inowacji, wprowadzonej do reguły kośc. przez 10-ty art. syn. Orl. z r. 549, podkreślają jednocześnie b. silnie znaczenie 11-go art. tegoż synodu, ogranicza on bowiem według autorów tych do pewnego stopnia władzę królewską; przyznanie więc królowi prawa potwierdzania wyborów zawierało jednocześnie jakby pewne ograniczenia jego władzy. Przeciwko tej tezie występuje b. ostro Cloché, l. c. 30, który nie widzi tu żadnego ograniczenia, ale, przeciwnie, rozszerzenie władzy królewskiej. Zdaje mi się jednak, iż uczony ten z powodu negliżowania właśnie art. 11-go niezupełnie sprawiedliwie ocenia sytuację. Bpi, uchwalając 10 art. bezwątpienia uszczuplali swe prawa, rezygnowali jakgdyby z pełni swej wolności, ale przez uchwalenie 11 art. obowiązywali jednocześnie króla do przestrzegania praw ludności i duchownych, a tem samem krępowali wolę monarchy. Była więc to formuła wybitnie kompromisowa, krępująca tak jedną stronę, jak i drugą. Nie mogę natomiast zgodzić się z Vacandard'em co do samej intencji uchwalenia 10 art., gdyż wątpię, by episkopat, dopuszczając króla do uczestnictwa, chciał tem samem uszanować jego prawa, jako wyborcy, zainteresowanego tak, jak i gmina, każdą nową obsadą wakującej katedry. Kościół idąc na ustępstwa i pewien kompromis chciał usunąć nadużycia, czynił to z musu, z przykrością, wbrew swym przekonaniom, wbrew tradycjom.

[45]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 6.

cją od poprzedniego piątego synodu Orleańskiego [46]) postanawia w swym ósmym kanonie, iż nikt nie może być ordynowany na biskupa, jeżeli nie będzie wybrany przez ludność i duchowieństwo, nikt nie może być mianowany na mocy rozkazu królewskiego lub kogobądź wbrew woli metropolity i biskupów prowincjonalnych. Ten, kto osiągnie godność biskupią na mocy rozkazu króla, nie zostanie uznanym; ten zaś, kto stanie po stronie biskupa ustanowionego nieprawnie, ulegnie ekskomunice [47]). Uchwalając powyższy kanon biskupi podkreślają bardzo mocno pożądaną przez siebie zasadę kanoniczną; tembardziej, że przemilczają jednocześnie o prawie interwencji królewskiej. Czy w tej formie zredagowana uchwała ma na celu wykluczyć możność ingerencji królewskiej, trudno z pewnością stwierdzić. W każdym razie możemy przypuszczać, iż ów nieliczny areopag biskupów rygorzystów, zgromadzonych na tym synodzie, pragnie jakby naprawić krzywdę uczynioną kościołowi przez koncesję, udzieloną monarsze na synodzie poprzednim i pragnie powrócić do dawnej formy elekcji wolnej od wszelkiej interwencji królewskiej. Nie śmiąc wyraźnie cofnąć ustępstwa, uczynionego na rzecz króla w 549 r., episkopat trzeciego synodu paryskiego zadawalnia się jedynie dyplomatycznem przemilczeniem o prawach monarchy.

Jednakże nie jest wykluczone, iż biskupom mogło chodzić również o to, by król nie ingerował pomimo metropolity, jak to można wywnioskować ze słów samego artykułu: *„non principis imperio neque per quolibet consilio contra metropolis voluntati“*. Wszystko to jednak musi pozostać w sferze hipotez, bo

---

[46]) Loening, l. c., 179 nie widzi żadnej różnicy pomiędzy uchwałą powziętą na tym synodzie a postanowieniem zapadłem na piątym synodzie w Orleanie w 549 r.

[47]) III Conc. Paris c. 8 (Conc. I według Maassena 556—573), „Et quia in aliquibus rebus consuetudo prisca neglegitur ac decreta canonum violantur, placuit juxta antiquam consuetudinem ut canonum decreta serventur. Nullus civibus invitis ordinetur episcopus, nisi quem populi et clericorum electio plenissima quesierit voluntate; non principes imperio neque per quamlibet conditionem contra metropolis voluntatem vel episcoporum comprovincialium ingeratur. Quod si per ordinationem regiam honoris istius culmen pervaderi aliquis nimire temeritate praesumpserit a comprovincialibus loci ipsius episcopus recepi penitus nullatenus mereatur, quem indebete ordinatum agnuscunt. Si quis... contra interdicta... sit... segregatur“.

na obstawanie tak przy jednej tezie, jak przy drugiej nie mamy pewnych danych [48]).

Sama uchwała, powzięta przez biskupów w ósmym artykule tego synodu, wiąże się dość logicznie z faktem mianowania przez Chlotara niejakiego Emerjusza na biskupa do Saintes z pominięciem metropolity [49]). To niekanoniczne obsadzenie biskupstwa przez króla mogło wywołać zrozumiałą reakcję ze strony metropolity Leona z Bordeaux [50]). Już w rozdziale, poświęconym sprawom synodu, nadmieniałam, iż biskupi, wysuwając swe śmiałe żądania na trzecim synodzie Paryskim, musieli liczyć się ze zgodą króla, którym najprawdopodobniej był Childebert I. Można nawet przypuszczać, iż swe uchwały biskupi powzięli za cichem porozumieniem z tym królem, ufając, iż wymienione postanowienia zachowają swą prawomocność za życia tego monarchy. Rzecz naturalna, iż z chwilą śmierci Childeberta I i zjednoczenia państwa frankońskiego pod berłem Chlotara I nie może być mowy o przestrzeganiu uchwał paryskich. Dopiero po śmierci tego surowego monarchy biskupi mogą myśleć ponownie o wprowadzeniu w życie swych postulatów. To też natychmiast po śmierci Chlotara I Leon z Bordeaux zbiera biskupów swej diecezji na synod do Saintes, po naradzie z nimi zrzuca z godności, w myśl uchwały trzeciego synodu paryskiego, biskupa Emerju-

---

[48]) Loening, l. c. 179—180; Dahn, l. c. 283 — wątpią by episkopat kwestjonował prawa króla; Hauck przeciwnie w samym fakcie przemilczenia o 10-ym art. a podkreślenia 11-go art. piątego syn. Orl. widzi inną tendencję. Podobne stanowiski zajmuje Vacandard, l. c. 149; Fustel de Coulanges, l. c. 547 i Cloche, l c. 232 n. 2 przypuszczają, iż episkopat próbuje cofnąć koncesję, uczynioną na rzecz króla w 549 r.

[49]) Na związek ten zwracają właśnie uwagę Loening, l. c., 180, Hauck, l. c., 30 n. 89, Vacandard, l. c. 149. Kwestja tylko, który z tych faktów poprzedzał drugi. Gdy Loening i Vacandard obstają za tem, iż mianowanie Emerjusza miało miejsce przed synodem i tem samem wywołało zrozumiałą reakcję ze strony bpów III synod. parys. Hauck przeciwnie oddaje pierwszeństwo chronologiczne synodowi. Trudność, mojem zdaniem, rozstrzygnięcia tej sprawy polega na tem, iż nie można z całą pewnością ustalić przynależności państwowej samego Saintes. Jeżeli bowiem Saintes należało, jak to przypuszcza Longnon, l. c. 555, do dzielnicy Childeberta I, to fakt mianowania Emerjusza przez Chlot. I mógł mieć miejsce dopiero po śmierci Childeberta I, t. zn. po dokonaniu zjednoczenia państwa frank. przez Chlotara I Król ten właśnie nakazem swym niekanonicznego mianowania Emerjusza dawał odpowiedź na śmiałą uchwałę III synodu parysk.

[50]) Patrz niżej odsył. 51.

sza, jako konsekrowanego niekanonicznie i przeprowadza wybory na rzecz kapłana Herakljusza z Bordeaux [51]. W celu uzyskania potwierdzenia swego wyboru przez króla, Herakljusz udaje się do Charyberta [52]. Lecz rozgniewany król, widząc w tym fakcie pogwałcenie woli i powagi ojca wyrzuca Herakljusza, Leonowi zaś z Bordeaux i jego biskupom wyznacza dotkliwą karę, Emerjusza osadzając ponownie na katedrze biskupiej [53]. Grzegorz z Tours czyni na to wszystko krótką, lecz znamienną uwagę, mówiąc, iż w ten sposób została pomszczona krzywda wyrządzona królowi [54].

To zdanie Grzegorza, a z drugiej strony odmowa podpisu na akcie wyboru Herakljusza przez Eufronjusza [55], poprzednika Grzegorza, świadczy wymownie o nastrojach ówczesnych biskupów. Z jednej strony spotykamy tu duchownych przezornych, umiarkowanych, zamykających oczy na rażące gwałcenie, skłonnych do kompromisów, z drugiej surowych rygorzystów, zdecydowanych nieprzyjaciół wszelkiego rodzaju ustępstw. I jakkolwiek trzeci synod paryski liczy w swem gronie zaledwie kilkunastu biskupów, jednak ich zdecydowana postawa w sprawie elekcji, a jak się potem okaże i wobec innych zagadnień, wskazuje, że prądy opozycyjne względem władzy świeckiej, jeżeli nie zwiększają się w łonie kościoła, to w każdym razie ujawniają w bardzo zdecydowanej formie w drugiej połowie wieku VI.

Usiłowania opozycji nie odnoszą skutku; zwolennicy utrzymania czystości kanonów ulegają w nierównej walce z władzą państwową. Pogwałcenie praw kanonicznych, nadużycia popełniane przy nominacji biskupów, stają się zjawiskiem niemal powszechnem za drugiej generacji dynastji merowińskiej. Jakkolwiek symonja, mianowanie na biskupów świeckich ulubieńców królewskich przez Chilperyka, Brunhildę i Childeberta II, może

---

[51]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 26. „Huius regis (Chariberti) tempori aput urbem Sanctonicam Leontius (Burdig.) congregatis provinciae suae episcopis Emerium ab episcopatu depulit, adserens, non canonicae eum fuisse huic honori donatum. Decretum enim regis Chlothari habuerat, ut absque metropolis consilium benediceretur, quia non erat praesens. Quo eiecto consensum fecere in Heraclium tunc Burdegalensis orbis presbiterum".

[52]) Ibidem.

[53]) Ibidem.

[54]) Ibidem. „Et si principis est ulta iniuria".

[55]) Ibidem.

wywoływać żywe niezadowolenie u biskupów, to jednakże niezadowolenie to nie wylewa się narazie w konkretne formy i nie daje konkretnych wyników: monarchowie są jeszcze zbyt potężni, biskupi zaś niedość silni i nie rozporządzają organizacją spajającą ich w jedną całość, o synodach bowiem w tym okresie prawie nie słyszymy [56]).

Usiłowania Grzegorza Wielkiego, starającego się uzdrowić stosunki w kościele Galji Merowińskiej, nie dają narazie żadnych wyników [57]). Pomimo wszystko reakcja przeciwko polityce uprawianej przez Chilperyka, Childeberta II i Brunhildę względem kościoła wzrasta; jej wzmożenie się jest tylko kwestją czasu, co też niedługo każe czekać na siebie.

Z chwilą, gdy państwo frankońskie zostaje ponownie zjednoczone w jedną całość pod panowaniem młodego Chlotara II kościół nie zaniedbuje wykorzystać nowych konstelacyj politycznych w celu uzyskania chociażby częściowyh ustępstw od władzy państwowej na rzecz swych żądań. Wszystko przemawia za tem, iż usiłowania kościoła mogą zostać uwieńczone powodzeniem. Nowy monarcha Chlotar II występuje w oświetleniu dziejów jako człowiek bogobojny, pobożny, obdarzający kościoły i kapłanów [58]). W otoczeniu jego widzimy ludzi głęboko religijnych i świątobliwych, jako przyszły biskup Sulpicjusz z Bourges [59]), Rusticus z Cahors [60]), St. Eligjusz [61]), St. Kolumban [62]), St. Arnulf [63]). Byłoby dziwnem, by przebywając w takiem otoczeniu król ten nie uległ wpływom kościoła. Z drugiej strony polityczne wypadki o kierunku separatystycznym, które w tym czasie rozgrywają się w nowo utworzonem państwie i na które to zwraca uwagę w swej pracy Manteuffel [64]), zmuszają Chlotara

---

[56]) Patrz roz. I odsył. 134 i 135.

[57]) Patrz I roz. stosunki z Rzymem.

[58]) Fredegar Chr. IV, c. 42. Iste Chlotharius fuit patienciae deditus litterarum eruditus, timens Deum, ecclesiarum et sacerdotum magnus numeratur, pauperibus allimosinam tribuens... et pietatem plenum ostendes.

[59]) Vita Sulpicii c. 9 (ed. Krusch) SS. R. M. T. III, 220 i Hauck, l. c. 43, Vacandard, l. c., 164 n. 5.

[60]) Vita Desiderii Cadurc. c. 1. SS. R. M. T. IV, 564.

[61]) Vita Eligii, I, c. 5—8. SS. R. M. T. IV, 672 i n.

[62]) Vita Columbani c. 21, 24. SS. R. M. T. IV, 98.

[63]) Fredegar Chron. IV, c. 40.

[64]) *Polityka unifikacyjna Chlotara II.* Rozpr. hist. T. N. W. t. V, cz. I, 50 — 54.

do zmiany metody postępowania i do szukania sprzymierzeńców.—Dążąc do utrwalenia jedności i spokoju w młodem swem państwie Chlotar nie może pominąć duchowieństwa, jako siły zorganizowanej i nie oprzeć się na jej potędze. W tym celu musi prowadzić politykę pojednawczą, musi szukać porozumienia z biskupami i dążyć do wyrównania z nimi zatargów i sporów, które się ciągnęły po przez dziesiątki lat. Zawdzięczając zaś swe powodzenie w dużej mierze kościołowi [65]), monarcha ten musi poczuwać się do długu wdzięczności względem tegoż. Dlatego to pozwala biskupom sformułować swe postulaty w r. 614 na powszechnym synodzie w Paryżu [66]).

W myśl tradycji i jasno wytkniętych linij swych dążeń politycznych episkopat wysuwa ponownie szereg dawnych swych żądań. Pomiędzy niemi probuje jeszcze raz wspomnieć o uregulowaniu systemu nominowania biskupów, starając się uniezależnić jak najbardziej pod tym względem od władzy państwowej. Chcąc zebezpieczyć się przed symonją i przed niegodnymi kandydatami biskupi dążą do powrotu do tradycyjnej reguły kościelnej t. j. do wyborów przez ludność i duchowieństwo i ogłaszają ordynację przeprowadzoną bez wyborów za nieistniejącą [67]). Zakazują też, by biskup wybierał sobie następcę i by, jak długo żyje biskup, następca jego był wyznaczany [68]). Uchwała tego synodu nie mówi nic o konieczności królewskiego potwierdzenia, nie wspomina wcale o jakimbądź udziale monarchy. Czy biskupi zamierzają przez to usunąć króla od wszelkiego udziału w wyborach, czy też, pomijając go, chcą podkreślić drugorzędność jego roli wobec wagi, jaką przywiązują do samych wyborów, trudno na to odpowiedzieć z pewnością, wszelkie bowiem twierdzenia za lub przeciw muszą pozostać w sferze hipotezy. Spotykamy się tu z zupełnie podobną sytuacją, jaką

[65]) Patrz I cz. o synodach, ods. 144.

[66]) Conc. Paris 614 wstęp. „Cum... secundum priscorum sanctorum patrum constitutiones in orbem Parisius ex evocationem glor. principis dmni Chlotharii regis in synodali concilio convenissimus".

[67]) Conc. Paris 614 c 2: „Ud decedente episcopo in loco ipsius ille... debeat ordinari quem metropolitanus, a quo ordinatus est, cum provincialibus suis, clerus vel populus civitatis illius absque ullo quommodo vel datione pecuniae elegerint. Quod si aliter aut potestatis subreptione aut quacumque neglegentia absque electione metropolitani cleri consensu vel civium fuerit in ecclesia intromissus ordinatio ipsius secundum statut patrum irrita habeatur".

[68]) Ibidem c. 3.

stwierdziliśmy przy analizie ósmego artykułu trzeciego synodu paryskiego. W obu wypadkach (i w trzecim i w ostatnim) w synodach paryskich brzmienie uchwał nie pozwala nam na wyciągnięcie jakichkolwiek pozytywnych wniosków. Nie możemy twierdzić, że na ostatnim synodzie paryskim episkopat zajął zdecydowanie nieprzychylne stanowisko w stosunku do króla. Ale nie możemy się też przychylić do wręcz odmienego punktu widzenia. Pozostaje więc, jak powiedzieliśmy, tylko droga przyjęcia tej lub innej hipotezy. Episkopat zgromadzony na synodzie r. 614 pragnie gorąco przywrócenia dawnych norm kościelnych i rozstrzyga kwestję obsadzania biskupstw podobnie jak na trzecim synodzie paryskim, t. j. nie wspominając o prawie ingerowania władzy królewskiej przy wyborach biskupich. Przypuszczam, że milczenie to jest celowe i jest tylko utajoną formą dezaprobaty przez biskupów ingerencji królewskiej [69]).

Ale król ze swego punktu widzenia nie może przeoczyć faktu przemilczenia swojej osoby w uchwałach synodalnych. Z odpowiedzi, jaką daje kościołowi Chlotar II w swym edykcie, widzimy, iż nie ma zamiaru zrezygnować z praw swych do współudziału w elekcji biskupów. Uznając w zasadzie uchwałę synodalną, król zastrzega dla siebie prawo potwierdzania wyboru, o ile kandydat okaże się godnym, dodając przy tem, że o ile ktoś zostanie wybrany z *„palatio"*, to o wyborze jego muszą decydować tylko jego zasługi i wykształcenie [70]). Natomiast w dru-

---

[69]) Vacandard, l. c., 166 — 167; Hauck, l. c., 45 — 46; Fustel de Coulanges *La Monarchie*. Cloché, l. c., 238 in.

[70]) Chlotharii II Edict 614 c. 1. Ut episcopo decedente in loco ipsius qui a metropolitano ordinari debeat cum provincialibus, a clero et populo eligatur, si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur; certe si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur". Hauck, l. c., 46 n. 155 i Cloché, l. c., 240, 242 słusznie zwracają uwagę na to, że edykt królewski w przeciwieństwie do uchwały paryskiej rezerwuje elekcję dla duchownych i wiernych tylko, metropolicie zaś i współbiskupom pozostawia tylko konsekrację, chcąc widocznie zabezpieczyć się przed przewagą wpływów biskupich. Klauzula „si de palatio eligitur" dała powody do b. różnej interpretacji. Jedni uczeni twierdzą, iż król rezerwuje dla siebie prawo wyboru z pośród dawnych dworzan, inni, iż wyboru dokonywuje tu ludność i duchowieństwo, które musi zwracać uwagę na zasługi i wykształcenie kandydata, nie zaś na jego potęgę. Do pierwszych należą: Fustel de Coulanges *La Monarchie*, 562; Hinchius, l. c. II, 518; Schubert *Staat u. Kirche*, 151 n. 2; Cloché, l. c., 243. Do drugich Loening, l. c., 182 n. 2; Vacandard, l. c., 168 n. 1; Hauck, l. c., 46 n. 55.

gim swym artykule edykt zatwierdza bez żadnych zastrzeżeń uchwałę synodu, związaną ściśle z zagadnieniem obsadzania biskupstw, a dotyczącą wyznaczania biskupów za życia ich poprzedników [71]. Swym edyktem Chlotar II daje kościołowi po raz pierwszy odpowiedź na jego postulaty. Odpowiedź ta, jak widać z samego brzmienia edyktu i z porównania jego tekstu z uchwałami synodalnemi, idzie po linji kompromisu. Z jednej strony król zobowiązuje się do szanowania reguły kanonicznej i zgadza się, by każdy kandydat był obierany wolą ludności i duchowieństwa, z drugiej zaś rezerwuje dla swej osoby prawo potwierdzania każdego wyboru i wydawania sądu o wartości kandydata.

Największe znaczenie Chlotarowego edyktu dla wymienionej sprawy polega właśnie na przyznaniu ludności i duchowieństwu prawa wolnego wyboru swych biskupów. Pod tym względem edykt jest, jak słusznie zaznacza Hauck [72], uzupełnieniem uchwały piątego synodu Orleańskiego, który, jak wiadomo, przyznał królowi prawo potwierdzenia wyboru. Ale za Childeberta próba, podjęta przez kościół nawiązania układu pomiędzy obiema stronami, nie daje pomyślnych wyników, ponieważ uchwała kościelna, uznająca wolę króla, lecz jednocześnie żądająca poszanowania dla praw wyboru, nie staje się prawem państwowem z braku sankcji królewskiej. Obecnie próba ułożenia stosunków pomiędzy państwem i kościołem zostaje uwieńczona pozytywnym rezultatem.

W ten sposób po raz pierwszy między państwem i kościołem Galji Merowińskiej zostaje osiągnięte wyrównanie wzajemnych stosunków. Rozwiązując problemat elekcji biskupów, owej największej bolączki kościoła po przez cały niemal wiek VI, edykt królewski uwzględnia zarówno interesy państwa, jak i kościoła [73]. Że postanowienie edyktu w tej sprawie zostaje uznane przez kościół za ważne, świadczą o tem uchwały następnych synodów, odbytych za panowania tegoż Chlotara II, wypowiadające się za przestrzeganiem nie tylko uchwał paryskich, lecz i edyktu [74].

---

[71]) Chloth. II Edict c. 2.

[72]) L. c. 47; tak samo V a c a n d a r d, l. c., 169.

[73]) Tak H a u c k, l. c., 47 i V a c a n d a r d, l. c., 169. Inaczej C l o c h é, l. c., 244, według którego Edykt jeszcze bardziej skrępował kościół.

[74]) Conc. incerti loci post a. 614 c. 1. „Ut constitutiones ille quae Pa-

Mianowanie Dezyderjusza w Cahors za wolą ludu i króla Dagoberta wykazuje, iż postanowienie edyktu pozostaje w sile [75]. Najlepszym jednak dowodem, iż zasada obsadzania biskupstw zgodnie z formułą edyktu Chlotara II utrzymuje się w późniejszych czasach, jest zbiór formuł Markulfa. Formuły te, dające nam wzór *„consensus“* [76], w którem wyborcy zwracają się do króla, i wzór dekretu królewskiego [77], dowodzą najlepiej, iż oba te tak różne elementy, jak wybory i dekret, są zwykłem zjawiskiem przy obsadzaniu biskupstw. Pozostaje do rozstrzygnięcia kwestja, komu z tych dwuch czynników przypada w udziale głos decydujący. Z treści i tonu obu listów Dagoberta, a jeszcze bardziej z formuł, dotyczących dekretów królewskich, widać, iż król ma rolę rozstrzygającą. Król ma przestrzegać prawidłowego obsadzania biskupstw, zasięgać rady swych biskupów i możnych, wreszcie rozstrzygać o nadaniu godności biskupiej kandydatom. Obywatele, zwracający się do króla po „consensus" raczej proszą króla o zamianowanie na biskupstwo określonej osoby. Jakkolwiek Vacandard [78] twierdzi, że nie należy wyciągać z tych kancelaryjnych i wskutek tego zbyt kategorycznie brzmiących formuł, zbyt daleko idących wniosków, jakkolwiek formuły te dowodzą według tegoż autora istnienia różnych niezależnych czynników elekcji; tem nie mniej określają one rolę poszczególnych elementów, zwłaszcza zaś rozstrzygającą rolę władzy królewskiej.

Jeżeli więc synod Paryski z r. 614 miał zamiar osiągnąć przewagę ludu i duchowieństwa, jeżeli episkopat miał cichą nadzieję uniezależnienia się w sprawie elekcji od państwa, to zamiar ten nie został przez niego osiągnięty. W całej procedurze elekcji, spi-

---

risius sunt decretae, hoc est tam a dominis sacerdotibus quam a domno Chlothachario rege iuxta prisca patrum constitutionem in omnibus conserventur.. Hefele *Conz. gesch.* III, 71 przypuszcza, iż synod ten pokrywa się ze zjazdem w Bonneuil, o kt. wspomina Fredegar IV c. 44 Hauck, l. c., 49 n. 161 nie znajduje na to dowodu. Conc. Clipp. 626 — 627 c. 4. „Edictum vel capitula canonum quod Parisius in gener. illo synodo in bas. domni Petri constitutum est et a glor. domno Hlothario rege firmatum, sub omni firmitatem censuemus custodire".

[75]) Vita Desiderii Cadurc. c. 13 SS. R M. T. IV, 571. Patrz list Dagoberta do Sulpicjusza c. 8; Diplom. Nr. 13.

[76]) Form. Marculf. I, 7 (ed. Zeumer).

[77]) Ibidem I, 5.

[78]) l. c. 180.

sanej w formułach Markulfa, rola najważniejsza przypada królowi. Inaczej zresztą być nie może. Wszak Chlotar II, wydajac swój edykt, idzie na kompromis z kościołem tylko do pewnego stopnia. Uznając regułę kanoniczną, król nie rezygnuje ze swych praw i wpływów. Jakkolwiek takie kompromisowe załatwienie sprawy przez Chlotara II nie przynosi zupełnego zwycięstwa kościołowi, to jednak jest ono pierwszą próbą ułożenia się stosunków między obu stronami, a również pierwszym krokiem na drodze do stopniowego wyzwolenia się kościoła z pod władzy państwowej [79]).

Usiłowania kościoła frankońskiego do uniezależnienia się od sądownictwa świeckiego. Terenem, na którym konflikt kościoła frankońskiego z państwem ujawnia się nie mniej silnie, jest sądownictwo. Zasada rzymskiego prawa, ujęta w kodeksie Teodozjana, głosi, iż duchowni w sprawach kryminalnych podlegają władzy sądów świeckich [80]). Wprawdzie biskupi byli wyłączeni według prawa Konstancjusza II z r. 355[81]) z pod jurysdykcji świeckiej i podlegali sądowi synodalnemu, to jednak pomimo, iż prawo Konstancjusza II przeszło do kodeksu Teodozjana nie wiemy, czy i jak długo było ono stosowane w życiu [82]). Ustępy dotyczące prawa powoływania duchownych w sprawach kryminalnych przed trybunał świecki przejęło z kodeksu Teodozjana Breviarium Wizygockie [83]). Kościół frankoński w myśl zasady „*ecclesia vivit lege Romana*" [84]) musiał znać kodeks Teodozjana i Breviarium Wizygockie, według których całe duchowieństwo podlegało sądom świeckim.

---

[79]) Według Fustel de Coulanges'a *La Monarchie*, 555—556 i Cloché'go, l. c., 245 — 253 niema tu żadnego układu, żadnego porozumienia jest tylko akt suwerennej władzy króla, który jest jedynym panem rozporządzającym godnościami biskupiemi.

[80]) Cod. Theod. XVI r. 23 (Gratianus r. 376).

[81]) c. 12 c. Th. XVI, 2 (Constantius r. 355).

[82]) Według Loeninga, l. c., 516 prawo to wraz z innemi przywilejami zostało skasowane przez cesarza Juljana. Nissl *Der Gerichtstand des Clerus im fränk. Reich* Innsbruck 1886, 107 i Hinchius, l. c., IV, 794 n. 6, przeciwnie uważają, iż prawo to nie było zniesione przez żadne inne prawo.

[83]) Cod. Th. XVI, 1, 3. Interpr. „Sane si quid (przeciwko duchownemu) opponitur criminale, ad notitiam iudicis in civitate qua agitur deducatur, ut ipsius sententia vindicetur, quad probatur, criminaliter commissum".

[84]) Lex Rip. 58.

Taki stan rzeczy uznał i kościół w państwie frankońskiem. Szereg przykładów z dzieł Grzegorza z Tours, potwierdza, iż zasada ta weszła w życie i że całe duchowieństwo Galji merowińskiej podlega w wieku VI jurysdykcji świeckiej. Jedynie biskupi uniezależniają się od połowy wieku VI do pewnego stopnia od ogólnej procedury sądowej. Biskup, oskarżony o przestępstwo kryminalne, jest stawiany przed synod [85]). Tylko po ogłoszeniu wyroku i po złożeniu winnego z godności przez zgromadzonych sędziów duchownych oskarżony biskup może być traktowany, jako osoba świecka i karany przez władzę państwową [86]). Nawet w wypadkach oskarżenia biskupa przez króla o zdradę państwa decyduje przedewszystkiem synod, czy kandydat ma być skazany, czy też uniewinniony [87]). Wprawdzie mamy parę przykładów, świadczących jakgdyby o wymierzeniu kary przez króla bez odbycia poprzedniego sądu synodalnego [88]), ale przypuszczalnie są to akty zemsty osobistej lub politycznej, przykłady gwałtów i nadużyć, popełnianych przez króla.

Metody postępowania urzędników państwowych względem duchownych nie różnią się niczem od sposobów, stosowanych względem poddanych świeckich. Te same kary i te same tortury. — Rózgi, rzemienie, pozbawianie kończyn i inne t. p. środki wymiaru sprawiedliwości dotykają duchownych narówni ze świec-

---

[85]) Gr. Tur. H. Fr. V, 20, 27, patrz też niżej odsył. 87.

[86]) W sprawie procedury sądowej nad bpami zdania uczonych są b. rozbieżne. Według Loeninga, l. c., 516—517, bpi na równi z całem duchowieństwem podlegali sądom świeckim, jedynie ze względu na ich charakter — król przekazywał ich władzy duchownej celem poddania ich przedtem karze kanonicznej. — Sohm *Die Geistliche Gerichtsbarkeit im fr. Reich.* Zeitsch. f. Kirch. recht. 1870, IX, 246, dowodzi, iż od ½ VI wieku bpi byli sądzeni tylko przez sąd synodalny. Fustel de Coulanges *La Monarchie,* 595 uznaje, iż biskup jest sądzony przez biskupów. Nissl, l. c., 28 uznaje procedurę skombinowaną: 1) przedwstępna świecka, w której król ew. zastępca jego badają i przedstawiają świadków i corpora delicta, 2) główna — duchowna, t. j. synod, który ma uniewinnić oskarżonego lub złożyć go z godności, 3) końcowa — świecka, którą bp skazany przez bpów „iuxta canones" zostaje oddany w ręce króla i ponosi karę, jak każda osoba świecka. Hauck *Kirch. gesch.,* 143 uznaje sąd synodalny.

[87]) Gr. Tur. H. Fr. V, 18, 49; VIII, 20; X, 19.

[88]) Gr. Tur. Vit. Patr. XVII, 3; H. Fr. V, 26; Vit. Lup. S. SS. R, M, T. IV, c. 11, Fred. Chr. c. 54. Loening, l. c., 518, n. 1, 3, 4, Nissl, l. c. 61 n. 1, 3.

kimi[89]). Subdiakon Riculfus zamieszany w procesie politycznym podlega takiej torturze, iż, jak mówi sam Grzegorz, żaden metal, żadna rzecz nie mogłaby wytrzymać tego, co ten nieszczęsny [90]). W czasie tłumienia buntu wybuchłego w Limoges przeciwko zarządzeniom podatkowym Chilperyka kapłani i opaci są torturowani narówni z resztą ludności [91]). Opat z Cahors, który się podjął przewiezienia listów Gundobalda, podlega takiej samej torturze [92]). Kapłan Wiljacharjusz szukający azylu w kościele przed mściwym Chlotarem I nie może się uchronić przed nałożeniem mu kajdanów [93]). Torturę stosowaną przez comesa Nanthinusa względem jednego z kapłanów przerywa dopiero śmierć nieszczęśliwej ofiary [94]).

Nie wahano się przed stosowaniem tej samej metody w stosunku do najwyższych dostojników kościelnych. Biskupa Palladjusza posądzonego o rzekomą zdradę polityczną urzędnik królewski chwyta na drodze i przekazuje strażom [95]). Biskup Monderyk sprzyjający rzekomo królowi Sigibertowi pozostaje więziony w ciągu dwuch lat z rozkazu władz państwowych [96]). Archidiakon Vigiljusz z Marsylji posądzony o współuczestnictwo w kradzieży zostaje schwytany w kościele w chwili pełnienia swych obowiązków [97]). Biskup Teodor z Marsylji jest parokrotnie więziony i poniewierany [98]).

Wszystkie te kary i gwałty stosowane przez władzę państwową względem duchowieństwa narażają stan duchowny na poniewieranie, autorytet kościoła na poniżenie. Kościół chcąc uchronić się przed możliwą zniewagą w przyszłości usiłuje wyzwolić się chociażby stopniowo z pod władzy i jurysdykcji sędziów świeckich, żądając dla duchownych sądu duchownego. W żądaniach swych na tem polu biskupi merowińscy nie tworzą no-

---

[89]) O torturach wogóle patrz Gr. Tur. H. Fr. X, 18, 19; VI, 35; VIII, 32; VIII, 44; VII, 20, 39.

[90]) Gr. Tur. H. Fr. V, 49.

[91]) Gr. Tur. H. Fr. V, 28.

[92]) Gr. Tur. H. Fr. VII, 30.

[93]) Gr. Tur. de virt. S. Mart. c. 23.

[94]) Gr. Tur. H. Fr. V, 36.

[95]) Gr. Tur. H. Fr. VIII, 43.

[96]) Gr. Tur. H. Fr. V, 5.

[97]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 43.

[98]) Gr. Tur. H. Fr. VI, 11, 24; VIII, 2.

wej polityki w stosunku do swych poprzedników w wieku IV i V.

Z kanonów uchwalonych w tej sprawie na synodach z wieku IV i V, a też na synodach galijskich z połowy wieku V widzimy, iż kościół już od czasów cesarstwa rozpoczyna energiczną i wytrwałą walkę w celu uzyskania duchowej jurysdykcji dla duchowieństwa. Trzeci synod Kartagiński z r. 397 i synod Chalcedoński z r. 451 zakazują członkom stanu duchownego pomijać sędziów duchownych i udawać się do trybunału świeckiego, żądając, by duchowni załatwiali zatargi między sobą u swego biskupa i tylko za jego wolą przekazywali swe sprawy sądowe komuś, na kogo obie strony się zgadzają [99]). To samo dążenie zaznacza się od początku wieku V w Galji. Biskup Victricius z Rouen otrzymuje odpowiedź na swe zapytanie, zwrócone w r. 404 do stolicy apostolskiej, że wszystkie zatargi między duchownymi muszą być rozpatrywane wobec trybunału biskupów prowincjonalnych [100]). Synody galijskie z połowy wieku V rozstrzygają powyższe zagadnienie w sposób identyczny. I synod w Vaison r. 442 [101]) i synod w Arles r. 452 [102]) oraz synod w Angers r. 453 [103]), tak samo, jak późniejszy nieco synod w Vannes r. 465 [104]) zakazują duchownym zwracać się do sędziów świeckich bez uzyskania na to zgody biskupa. Synod w Vannes sankcjonuje nawet zakaz powyższy groźbą ekskomuniki.

---

[99]) Conc. Cartag. 397 c. 9. Mansi T. III; Conc. Chalc. 451 c. 9. Mansi T. VII

[100]) Sti Innoc. I pap. epist. Patr. lat. Migne T. XX col. 472—473 c. 3—5 Si quae autem causae vel contentiones inter clericos tam superioris ordinis, quam etiam inferioris, fuerint exortae, ut, secundum synodum Nicaeneam, congregatis eiusdem provinciae episcopis iurgium terminentur.

[101]) Conc. Vas. 442 c. 5. Mansi T. VI, od sądu bpiego może duchowny odwołać się do sądu synodalnego.

[102]) Conc. Arel. 452 (443—452) c. 31. Mans T. VII „si causa inter clericos orta fuerit, ne invito episcopo ad saeculares iudices deferatur, sed episcoporum iudicio terminetur.

[103]) Conc. Andec. 453 c. 1. Mansi T. VII: „ut contra episcopale iudicium clericis non liceat prosilire neque inconsultis sacerdotibus suis saecularia iudicia expetere". Z tego też czasu posiadamy list bpów Leona, Viktora i Eustachego do bpów i kapłanów III prowinc. (Migne Ptr. Lat. T. 54 col. 1239—1240), w którym to liście bpi również poruszają sprawę iurysdykcji duchownej. D u c h e s n e *Fastes episc.* II, 245, przypuszcza, iż list ten był rezultatem synodu.

[104]) Conc. Venet. 465 c. 9. Mansi T. VII: „Clericis, nisi ex permissu episcoporum suorum saecularia iudicia adire non liceat".

Następny synod odbyty w państwie wizygockiem w Agde r. 506 nie zaniedbuje poruszyć wśród innych kwestyj również i sprawy kompetencji sądów świeckich [105]).

Kościół frankoński podporządkowuje się z jednej strony zasadzie prawa rzymskiego, z drugiej kontynuuje wspólną politykę kościoła powszechnego i utrzymuje ten sam stan rzeczy. Najlepszym dowodem są pierwsze synody frankońskie, które podobnie jak synod wizygocki w Agde z r. 506 wypowiadają zastrzeżenie, by duchowni nie udawali się bez zezwolenia swego biskupa do sądów świeckich, uznają jednak kompetencję tych sądów. Już w pierwszym synodzie Orleańskim r. 511 mamy zdaje się przykład podobnego ujęcia powyższej sprawy [106]). Synod burgundzki w Epaon z r. 517 zakazuje duchownym zwracania się bez zezwolenia biskupa do sądów świeckich, zezwala jednak duchownym stawać przed trybunałem świeckim, o ile zostają pozwani przez osobę świecką [107]). W sprawach zaś kryminalnych synod ten dopuszcza możliwość interwencji świeckich przeciwko duchownym każdego stopnia, o ile tylko skarga jest oparta na prawdzie [108]).

Poraz pierwszy spotykamy się z nieco odmienną uchwałą na trzecim synodzie Orleańskim r. 538 [109]). Na to, by osoba świecka mogła pozwać osobę duchowną przed trybunał świecki musi ona powiadomić o tem biskupa. Bez uprzedniego powiadomienia i bez porozumienia się z biskupem osoba świecka nie ma prawa wszczy-

---

[105]) Conc. Agath. 506 c. 32. Mansi T. VIII. „Clericus ne quemquam prae sumet apud saecularem iudicem, episcopo non permittente pulsare; sed si pulsatus fuerit, respondeat".

[106]) Conc. Aur. 511 c. 6. „Si quis ab episcopo vel de ecclesiae vel de proprio iure credederit aliquid repetendum, si nihil convicii aut criminationes obiecerit, eum pro sola conventione a communione ecclesiae non liceat submoveri". I Loening, l. c., 509 i Maassen, l. c., 4 n. słusznie zdaje się, zwracają uwagę, iż w czasach tych kościół jeszcze nie zakazywał osobom świeckim pociągania duchownych przed trybunał świecki.

[107]) Conc. Epaon. 517 c. 11. „Clerici sine ordinatione episcopi sui adire vel interpellare publicum non praesumant, sed si pulsati fuerint, sequi ad saeculare iudicio non morentur". Loening, l. c., 509—510.

[108]) Ibidem c. 24: „Laicis contra cuiuslibet gradus clericorum, si quid criminale parant obicere, dummodo vera suggerant, proponendi permittemus potestate". Hinschius, l. c., IV, 849.

[109]) Conc. Aur. 538 c. 35. „Clericus cuiuslibet gradus, sine pontificis sui permisso nullum ad saeculare iudicium praesumat adtrahere neve laico inconsulto sacerdote clericum in saeculare iudicio leceat exebere".

nania sprawy. Ale dopiero w r. 541 stajemy w obliczu zupełnie nowego ujęcia. Zgromadzony licznie w tym właśnie roku synod w Orleanie, liczący wśród swych uczestników przedstawicieli prawie wszystkich prowincyj państwa występuje przeciwko samym sądom państwowym [110]. Dwudziesty artykuł tego synodu żąda: 1) by nikt z osób świeckich nie zatrzymywał duchownego, nie badał go i nie wyrokował o nim z pominięciem biskupa lub jego duchownego przełożonego, 2) by, duchowny, o ile otrzyma od swego przełożonego zlecenie stawienia się przed trybunałem świeckim, nie zwlekał z tem i by sprawę swą rzetelnie wyłożył, 3) by, ilekroć zajdzie sprawa między świeckim i duchownym, judeks przesłuchiwał sprawę tylko w obecności kapłana, archidiakona lub przełożonego duchownego, 4) by, o ile obie strony zgodziły się udać do sądu świeckiego, duchowny uzyskał na to pozwolenie od swego przełożonego [111].

Zastrzegając dla siebie prawo ingerowania w spory między osobami świeckiemi, a duchownemi, kościół tem samem nie może tolerować, by zatargi między biskupem i osobą świecką były rozstrzygane przez trybunał judeksa. Według piątego synodu Orleańskiego r. 549 każdy roszczący pretensje do biskupa lub do kogoś z urzędników kościelnych, powinien najpierw dążyć do porozumienia się ze stroną przeciwną w drodze polubownej. Gdyby zaś do takiej zgody dojść nie mogło, sprawa ma się oprzeć o metropolitę i być rozstrzygnięta przez tegoż. Wszelkie ociąganie się, czy to ze strony biskupa, czy też ze strony samego metropolity podlega według uchwały tego synodu odpowiedniej karze kościelnej. Niesprawiedliwa zaś i nieuzasadniona skarga pociąga za sobą roczną ekskomunikę winnego [112].

Dążenie kościoła do uniezależnienia duchownych od ingerencji sądów świeckich dotyczy naturalnie przedewszystkiem sporów, powstających w łonie samego duchowieństwa. Wychodząc z założenia dawniejszych uchwał synodów ekumenicznych i galijskich, iż wszelkie zatargi pomiędzy duchownymi podlegają kom-

---

[110]) Conc. Aur. 541 c. 20, Loening, l. c., 335 n. 2 i 510 n. 2, 511 n. 1. Nissl, l. c., 115 n. 4, 5.

[111]) Lardé *Le tribunal du Clerc dans l'empire Romain et la Gaule franque*. 1920, 115 zwraca uwagę na pewną decentralizację w tej uchwale, podczas gdy bowiem poprzednie synody wspominały tylko o woli bpa, tutaj jest mowa o kapłanie, archidiakonie i wogóle o przełożonym kościoła.

[112]) Conc. Aur. 549 c. 17.

petencji sądów duchownych, synody frankońskie żądają tegoż samego i uchwalają, by wszystkie tego rodzaju sprawy podlegały kompetencji biskupa, lub archidiakona, lub kapłana, nigdy zaś trybunału judeksa. Prowincjonalny synod w Eause r. 551 grozi nawet wszystkim duchownym, poszukującym sprawiedliwości w sądach świeckich, karą wyłączenia [113]). Według zaś pierwszego synodu w Mâcon r. 583 wszelki opór duchownego w tym względzie powinien być karany; niższe duchowieństwo podlega karze cielesnej, wyższe karze trzydziestodniowego zamknięcia [114]). Zakaz udawania się do sądów świeckich obowiązuje tembardziej wyższych dostojników kościoła. Wszelkie nieporozumienia i spory między biskupami, powstające bądź na tle majątkowem, bądź na jakiemś innem, należy załatwiać według czwartego synodu Orleańskiego i Turskiego z r. 567 w drodze polubownej lub też przed sądem wybranych sędziów, albo wybranych kapłanów [115]). Biskupi, stawiający pod tym względem opór, powinni być usuwani zgodnie z uchwałą powyższych synodów do obcowania z współbraćmi i podlegać odpowiedniej pokucie. Według synodu Liońskiego z r. 567 — 570, spory między biskupami ma rozstrzygać metropolita, o ile biskupi należą do tej samej prowincji; o ile zaś należą do różnych, to metropolici tych prowincyj [116]).

Dążenia kościoła w kierunku wyemancypowania się i wyzwolenia z pod ingerencji władzy świeckiej potęgują się w końcu wieku VI. Obok żądań sądów duchownych dla duchownych w ich procesach między sobą, obok żądania, by świeccy w sporach z duchownymi nie działali bez wiedzy biskupa, kościół frankoński występuje z nowem żądaniem, by urzędnicy państwowi nie działali bez wiedzy biskupa. Pierwszy synod w Mâcon z r. 583 grozi nawet ekskomuniką judeksowi, którvby się odwa-

[113]) Conc. Aspasii 551 c. 4, Hinschius, l. c. IV, 831 n. 5. 832 n. 5.

[114]) Conc. Matisc. 583 c. 8. „si iunior fuerit, uno menus de quadraginta ictos accipiat, sin certe honoratior, triginta dierum conclutione mulctetur". Conc. Autissiod. 570—603, c. 35.

[115]) Conc. Aur. 541 c. 12. „aut inter se aut in praesentis electorum iudicum negotium sanare festinent... Conc. Tur. 567 c. 2 „electis ab utraque parte fratribus idest presbyteris...

[116]) Conc. Lugd. 567—570 c. 1. „si de una provincia sunt, metropolitani cum comprovincialibus suis iudicio sint contenti; si vero deversae provinciae duo fuerint sacerdotes, ...convenientibus unum metropolitanis ipsorum omnis eorum actio illorum iudicio terminetur".

żył bez powiadomienia biskupa o zbadaniu sprawy zatrzymać kogoś z duchownych i uczynić mu jakąbądź krzywdę. Synod ten wyklucza jednak sprawy kryminalne, podlegające judeksowi [117]). Poraz pierwszy kościół frankoński ucieka się do tego rodzaju środków. Urzędnik królewski, wypełniający swój obowiązek, ma tedy podlec karze kościelnej. Położenie judeksa staje się trudnem, bo albo narazi się królowi, albo zostanie ekskomunikowanym. Rzecz naturalna między przedstawicielami władzy duchownej i królewskiej musi dojść do konfliktu. Tymczasem kościół idzie dalej w swych żądaniach. Drugi synod w Mâcon z r. 585, powołując się na *„reverentissime canones atque sacratissime leges“* stawia żądanie, by władzy świeckiej nie wolno było występować przeciwko biskupowi i w ten sposób naruszać *„audientia episcopalis“*, która to według słów synodu już *„in ipso paene Christianitatis principio“* posiada znaczenie i autorytet. Synod żąda, by każda sprawa skierowana przeciwko biskupowi była rozstrzygana przez metropolitę, ewentualnie przez synod biskupi [118]). Tego samego synod ten żąda i dla duchowieństwa, ograniczając się wprawdzie tylko do wyższych duchownych [119]). Następny synod, którego data nie jest określona, a który według Maassen'a [120]) odbył się w Auxerre między 578 — 603 r., stawia żądania jeszcze szersze [121]). Żąda on od judeksa i od osoby świeckiej niepomijania sądu duchownego nietylko dla kapłana,

---

[117]) Conc. Matisc. 583 c. 7. „ut nullus clericus de qualibet causa extra discussionem episcopi sui a seculare iudice iniuriam patiatur aut custodiae deputetur Quod si quicumque iudex cuiuscumque clericum absque causa criminale, id est homicidio furto et maleficio hoc facere praesumpserit quamdiu episcopo loci ipsius visum fuerit ab ecclesiae liminibus arceatur".

[118]) Conc. Matisc. 585 c. 9. Loening, l. c., 520, 521 n. 1; Hinschius, l. c., 857 n. 3.

[119]) Conc. Matisc. 585 c. 10: „ut neque presbyter neque diaconus neque sub diaconus de ecclesiis trahantur aut iniuriam aliqua inscio episcopum eorum patiantur; sed quidquid quis adversus eos habuerit, in notitiam episcopi proprii perducat et ipsi causa iustitia preeunte discutiens animo clericos accusantis satisfaciat". Nissl, l. c. 199; Hinschius, l. c. 850 n 2, 857 n. 3.

[120]) Conc. Aev. Merov. p. 182.

[121]) Con. Autissiod. 573 — 603 c. 43. „Quicumque iudex aut saecularis presbyterum aut diaconum aut quemlibet de clero aut de iunioribus absque audientia episcopi. archidiaconis vel archipresbyteri iniuria inferre praesumpserit anno ab ...extraneus".

diakona lub innej jakiejś osoby duchownej, ale też i dla t. zw. *„iuniores“* [122]).

Pomimo to, iż kościół, nie stawia żądania kompletnej egzempcji duchownych z pod jurysdykcji świeckiej, gdyż dąży tylko do niepomijania władzy duchownej, dezyderaty kościoła wypowiadane po tylokroć na synodach wieku VI pozostają nadal martwą literą. Państwo wymienionych żądań synodów nie sankcjonuje. Sąd świecki nie daje się ograniczyć w swych prawach. Całe duchowieństwo podlega w dalszym ciągu sądownictwu świeckiemu. Gwałt ze strony urzędników królewskich dotyka tak niższe duchowieństwo, jak i biskupów. To też nic dziwnego, że powszechny synod Paryski r. 614 wysuwa wśród innych bolączek ponownie sprawę jurysdykcji kościelnej. Postulaty synodów ubiegłego stulecia wchodzą na porządek dzienny tego wielkiego zgromadzenia. A więc znowuż uchwały, by sporów między biskupami nie kierowano przed forum judeksa [123]), znowuż te same żądania pod adresem korony, by ani kapłan, ani diakon, ani inny duchowny, ani też „iuniores“ nie byli zatrzymywani, ani skazywani przez judeksa bez powiadomienia biskupa. Judeks wykraczający przeciw powyższej normie kościelnej ma ponosić konsekwencje ekskomuniki tak długo, aż naprawi swój błąd [124]). Nie wiemy, czy synod z r. 614 ma na myśli tylko sprawy cywilne, czy też i kryminalne. Żądania swe synod wypowiada niejasno i bardzo ogólnikowo, ale raczej należy przypuszczać, iż stara się żądać od państwa jak najwięcej, t. j. kompletnej egzempcji dla duchownych, a więc także i w sprawach kryminalnych.

Jakąż odpowiedź daje korona na te odwieczne i dobrze znane postulaty kościoła? szukać jej musimy w edykcie Chlotara II [125]). Jeżeli porównamy czwarty artykuł edyktu, poświęcony tym spra-

---

[122]) Których znaczenie trudne jest do sprecyzowania. Trudno też znaleźć dla nich odpowiednik w języku polskim. Muszą oznaczać tu osoby świeckie, może służebników, uzależnionych od kościoła, — w każdym razie jakieś osoby nienależące do stanu duchownego. L a r d é, l. c., 121, 188, i N i s s l, l. c. 203 identyfikują ich z „homines ecclesiae“ piątego artykułu paryskiego synodu z r. 614. Les hommes de l'église; „Hintersassen“. L e C o i n t e *Annales ecclesiastici Francorum,* 313 — 314, II, 18 (L a r d é, 121) określa „iuniores“ jako służebników kościelnych.

[123]) Conc. Paris 614 c. 13.

[124]) Conc. Par. 614 c. 6

[125]) Patrz niżej.

wom z odnośnym artykułem synodu Paryskiego, to zobaczymy, że są tu różnice i podobieństwa [126]).

CONCILIUM PARIS. A. 614.	EDICTUM CHLOTARI II. A. 614.
C. VI. „Ut nullus judicum neque presbiterum neque diaconum aut clericum aut iuniores ecclesiae sine scientia pontificis per se distringat aut condemnare presumat. Quod si fecerit ab aecclesia cui iniuria inrogari dinoscitur, tamdiu sit sequestratus, quamdiu reatu suo cognoscat et emendat".	C. IV. „Ut nullum de qualibet ordine clericus de civilibus causis, praeter criminale negucia per se distringere aut damnare praesumat; nisi convicitur manefestus, excepto presbytero aut diacono. Qui convicti fuerint de crimine capitali, iuxta canones distringantur et cum ponteficibus examinentur".

Poza opuszczeniem lub dodaniem niektórych wyrazów mamy w edykcie rozróżnienie spraw kryminalnych i cywilnych, oraz wyraźne wykluczenie kapłana i diakonów z pod ogólnej reguły. Niejasne i bardzo zwięzłe zresztą brzmienie całego artykułu, który wywołał powstanie najrozmaitszych teoryj tak w nauce francuskiej, jak i w nauce niemieckiej nie pozwala twierdzić napewno, która z tych hipotez odpowiada najbardziej rzeczywistemu stanowi rzeczy, ale zdaje mi się, iż jeżeli chodzi o ujęcie praw kryminalnych, to interpretacje Nissl'a, Hinschiusa, Larde'go, po części zaś Sohm'a oddają najbardziej istotny sens tekstu [127]). Co się zaś tyczy spraw cywilnych, to mam pewne wątpliwości, by edykt nadał w rzeczywistości klerowi przywilej w takiej rozciągłości, jak to przypuszczają wymienieni uczeni.

W sprawach kryminalnych król odrzuca postulaty kościoła. Urzędnik królewski jest w dalszym ciągu tym, komu dano prawo *„distringere"* i *„damnare"* duchownego. Jedynie kapłani i diakoni zostają wykluczeni, poza nimi wszyscy duchowni podlegają władzy sędziego świeckiego. On ich zatrzymuje, on ich wię-

---

[126]) Opuszczono groźbę ekskomuniki, sine scientia pontificis neque praesbiterum, neque diaconem, aut iuniores. Za to mamy de quolibet ordine, de civilibus causis, praeter criminalis negotio, nisi convicitur manifestus, excepto praesbitero aut diacono, qui convicti fuerint de crimine capitali, iuxta canones distringentur et cum ponteficibus examinentur. Zamiast „per se destringat", „per se distringere".

[127]) N i s s l, l. c., 1—125; H i n s c h i u s, IV, 849 in. L a r d é, l. c., 95—140. S o h m, l. c., 247 in.

zi, on bada i sądzi, on wyrokuje. Może się to stać jednak pod jednym warunkiem, że urzędnik będzie w posiadaniu dowodu oczywistej winy *„nisi convicitur manifestus"* [128]), tylko wtedy może zatrzymać oskarżonego. Inaczej z kapłanami i diakonami; według ostatniej części artykułu edyktu *„qui convicti fuerint de crimine capitali iuxta canones distrigantur et cum ponteficibus examinentur"* [129]), kapłan lub diakon, któryby się okazał na mocy śledztwa, przeprowadzonego przez sędziego świeckiego winnym oczywistego przestępstwa, musi być osądzony *„iuxta canones"* przez biskupów. Dochodzenie więc w sprawach kryminalnych w stosunku do kapłanów i diakonów prowadzi sędzia świecki, wyrokuje biskup [130]). Dopiero po złożeniu z godności winnego kapłana lub diakona przez biskupów mogą oni być oddani trybunałowi świeckiemu. Procedura w stosunku do kapłanów i diakonów ma być według brzmienia edyktu podobna, jak widzimy, do procedury sądowej stosowanej względem biskupa [131]).

Co do spraw cywilnych, to tu skłonna jestem raczej przyjąć

---

[128]) W interpretacji tej idę za Sohm'em, l. c., 258; Nissl'em, l. c., 121 n. 3; Lardé'm, l. c., 134; Hinschius'em; l. c., IV, 859 n. 1 i przeciwko Loeningowi, l. c., 512—527; Glassonowi, l. c. III, 667; Waitzowi, l. c., II, 2, 243; Brunnerowi *Deutsche Rechtsgesch.*, II, 315; Dahnowi, l. c., VII, 3 276. n 3, którzy tłómaczą to jako „na gorącym uczynku" Handelsman, l. c., 29 „schwytany na miejscu przestępstwa". Nissl podkreśla analogję wyrażenia „nisi convicitur manifestus" z 22 c. Edyktu Chlot. II z Praeceptio c. 3 i z Lex Rom. Vis. C. Th. IX, 30. I Interpr:

[129]) Słowa te za Nisslem, l. c., 123. Hinschiusem, l. c. IV, 858, Lardé'm, l. c., 136 odnoszę do „excepto presbitero aut diacono", nie zaś da „clerecos quolibet ordine" z pierwszej części artykułu, jak to czyni Sohm, I. c., 259 („sämtlichen Geistlichen ohne Ausnahme positiv verheissen wird, dass sie in peinlichen Sachen „secundum canones" und „cum ponteficibus gerichtet werden sollen") i Loening, l. c., 512 — 527. Według ostatniego autora edykt żądania kościoła w sprawach krymin. odrzuca. „Cum ponteficibus" = „a ponteficibus". — według Nissla zaś „apud concilium", co zdaje się nie jest słuszne.

[130]) Tak Sohm, l. c., 260 i n.; Lardé, l. c., 128. Nieco inaczej Waitz l. c., II, 2, 243.

[131]) Według Nissla, l. c., 122 — 125 edykt Chlot. II zawiera Habeas corpus act dla wyższego duchowieństwa merow., następuje bowiem zrównanie kapłanów i diakonów z bpami. Hinschius, l. c. 860 czyni co do tego pewne zastrzeżenie, gdyż według autora tego kościelny wyrok nie obowiązywał sądu świeckiego, nie był „praeiudiciel", jak to było w sprawach kryminalnych przeciwko bpom, a i sama procedura sądowa różniła się, zwykłym bowiem sądem dla kapłanów i diakonów był sąd, nie zaś synod bpów.

teorję Sohm'a i Loening'a, według których przywilej otrzymany przez kościół na mocy edyktu polega właśnie na tem, iż sędzia nie może bezpośrednio występować przeciwko duchownemu i skazywać go; przeciwnie, przed każdem rozpoczęciem procedury sądowej sędzia powinien uprzedzić za każdym razem o tem biskupa. Jakkolwiek trudno mi zabierać głos w subtelnościach prawniczych, jakkolwiek nie mam zdecydowanego zdania w tych zawiłych sprawach, to jednak, trzymając się tekstu ustaw synodalnych i niejasnego pod względem treści artykułu edyktu, śmiem wątpić, by judeks nie miał prawa ingerować w sprawy cywilne, więzić duchownych, badać ich i wydawać wyroków.

Zdaje mi się, iż po wydaniu edyktu judeks pełni swą czynność sądową w dalszym ciągu. Tylko obecnie na mocy edyktu musi on za każdym razem powiadamiać biskupa, by dać tem samem możność załatwienia sprawy przy jego pośrednictwie [132]).

Widzimy więc, iż usiłowania kościoła, zdążające do wyzwolenia się z pod jurysdykcji świeckiej i datujące się niemal od początku chrześcijaństwa, zostają częściowo uwieńczone uzyskaniem edyktu z r. 614. Co prawda żądania kościoła dotyczące niższego duchowieństwa zostają odrzucone przez edykt, ale i ono otrzymuje pewnego rodzaju gwarancję, gdyż odtąd nikt z nich nie może być skazany przez sędziego świeckiego, o ile nie jest ustalona oczywista jego wina. Nie wspomina edykt o „iuniores".

---

[132]) I Sohm, l. c., 199, 201, 202, 205, 209, 215, 220 i Loening, l. c., 508 — 515 odrzucają juryzdykcję bpa. w sprawach cywilnych. Nissl, l. c., 183 — 185 ogranicza „causae civiles" do causae pecuniariae, minores causae, causae de persona, które jedynie są causae civiles z edyktu. Causa de possessione lub causae de libertate podlegają według tego autora kompetencji sądów świeckich, przyczem autor ten powołuje się na cap. z r. 787, który rozróżnia b. wyraźnie te sprawy. Lardé, l. c., 178, przeciwstwia się z jednej strony Sohmowi i Loeningowi, z drugiej Nisslowi, wątpi bowiem, by to rozróżnianie spraw, które było znane w epoce Karola, było już czynione za Merowingów. Według Dahna, l. c. 278 — w sprawach cywilnych de possessione i de libertate wszyscy duchowni nawet bpi podlegają sądom świeckim. Nie wchodzę w analizę tych subtelności prawniczych, których rozstrzygnąć nie jestem w stanie, ale o jednem musimy pamiętać, iż wszystkie synody tej epoki wystawiające żądania uregulowania juryzdykcji duchownej stale powtarzały zwroty: „inconsulto sacerdote" „praetermisso pontifice", „extra discussione episcopi", „inscio episcopi", „absque audientia episcopi", „sine scientia episcopi", t. j. nie żądają kompletnej egzempcji duchownej z pod juryzdykcji świeckiej, dążą tylko do niepomijania władzy duchownej. Czyż by więc edykt 614 r. dał więcej, niż żądali bpi?

Jeżeli jednak pod wyrazem tym mamy rozumieć, jak to rozumie Lardé i Nissl [133]), ludzi zależnych od kościoła, owych „homines ecclesiae“, to edykt daje odpowiedź co do nich w swym piątym artykule [134]). Z brzmienia tego artykułu widzimy, iż wszelkie sprawy sporne między kimś z ludzi kościoła i osobą świecką niezależną od kościoła powinny być rozstrzygane przez judeksa przy współudziale kogoś z przełożonych duchownych. Żądania więc biskupów, zmierzajacych do rozszerzenia jurysdykcji duchownej na całą zależną od siebie ludność, zostają rozstrzygnięte przez edykt, jak to słusznie zauważa Nissl, w podobny sposób w jaki drugi synod w Mâcon z r. 585 rozwiązał sprawę sądów nad wdowami i sierotami [135]). W sprawach cywilnych sędzia świecki nie może już bezpośrednio zatrzymywać, więzić i skazywać duchownego, musi wpierw użyć pośrednictwa biskupa.

Nie jest to więc i w tej dziedzinie zwycięstwo kompletne, nie mniej wszakże kościół musiał przywiązywać wielkie znaczenie do tego postanowienia edyktu, skoro nawołuje w następnych synodach do przestrzegania nietylko uchwał synodu, ale i edyktu [136]). Jest to bądź co bądź pierwszy krok na drodze ku uniezależnieniu się duchowieństwa od władzy świeckiej na polu sądownictwa. Jeżeli kościół nie osiąga tego, co pragnął, to jednakże zdobywa przywileje dość znaczne. Nietylko bowiem wyższe duchowieństwo ma być chronione od napaści, gwałtu i tortury judeksa i innych urzędników państwowych, ale również i niżsi duchowni mają być zabezpieczeni przed niesprawiedliwym wyrokiem sędziego. Jeżeli więc edykt z r. 614 będzie stosowany w życiu, jak tego żąda kościół, musi tem samem ustać gwałt i nadużycia comesów, rektorów i duxów, tak często wymieniane w dziejach wieku VI przez Grzegorza z Tours.

Śledząc postanowienia synodów frankońskich poprzez cały wiek VI zauważamy różnicę stanowiska episkopatu merowińskie-

---

[133]) Patrz wyżej odsył. 122.

[134]) Chloth. II Edict. c. 5: „Quod si causa inter personam publicam et hominibus ecclesiae steterit pariter ab utraque partem praepositi ecclesiarum et iudex publicus in audientia publica positi eos debeant iudicare“. „Publicus“, według Handelsmana, l. c., 41, oznacza instytucję, urzędy, czynności związane z królem, przedewszystkiem w przeciwstawieniu do kościoła.

[135]) Patrz wyżej społeczn. program n. 83.

[136]) Patrz wyżej, n. 72 i 74.

go w pierwszej i w drugiej połowie wieku VI. Od najdawniejszych czasów kościół merowiński uznaje całkowitą kompetencję sądów świeckich tak w cywilnych, jak i w kryminalnych sprawach duchowieństwa. Zastrzega się tylko przeciwko udawaniu się duchowieństwa do sądów świeckich bez pozwolenia biskupa. W końcu pierwszej połowy wieku VI, t. j. od r. 541 zaczyna kościół żądać ograniczenia zwykłych sądów świeckich, przyczem żądania kościelne wznoszą się według prostej wstępującej. Początkowo kościół zakazuje tylko osobom świeckim, a potem już i urzędnikom państwowym—iudexom wszczynania spraw przeciwko duchownym bez porozumienia się z biskupem, ewentualnie z przełożonym duchownym. Zmiana ta w zapatrywaniach kościoła frankońskiego zaznacza się wyraźnie i ujawnia odtąd w żądaniach następnych synodów aż do r. 614. Powstaje pytanie, na jakiem podłożu wyrasta ten ruch emancypacyjny kościoła, dążącego tak uparcie i wytrwale do wyzwolenia się z pod sądów świeckich. Geneza tego ruchu jest zupełnie zrozumiała. Już z samego sformułowania uchwał synodalnych i z przykładów Grzegorza z Tours, ilustrujących nam procedurę sądową z jej gwałtami i nadużyciami, jasne jest, iż postępowanie czynników wymierzających sprawiedliwość było dalekie od poprawności. I w tem należy szukać podłoża wewnętrznego, które w wielkiej mierze stało się źródłem ruchu emancypacyjnego kościoła Galji merowińskiej. Z drugiej strony tradycja uchwał synodów ekumenicznych i następnych synodów galijskich, występujących w obronie jurysdykcji duchownej, nie mogła ulec zapomnieniu. Wspomnienia niektórych konstytucyj rzymskich, owych *„sacratissime leges“* nie zaginęło. Przeświadczenie zaś o słuszności idei, iż kościół musi stanowić ciało nietykalne, posiadające prawo jurysdykcji nad swymi członkami odgrywa tu również rolę niepoślednią. Leży to w samej tradycji kościoła, od czasów, gdy jeszcze w początkach chrześcijaństwa gminy podlegały swemu biskupowi i przez niego były sądzone; uważało się bowiem za niegodne, by ci, co służą Bogu, podlegali władzy świeckiej. Wreszcie kościół musi utrzymywać dyscyplinę, gdyż to mu daje siłę. Stąd dążność ustawiczna do sądzenia duchownych przez sądy duchowne i do uniezależnienia się od sądów świeckich.

Ale, czy tylko te, że tak powiemy, wewnętrzne przyczyny tłumaczą nam ów ruch emancypacyjny kościoła na polu sądownictwa? Bardzo ciekawą próbę rozwiązania powyższego pytania

daje nam Nissl[137]). Punktem wyjścia dla Nissl'a jest drugi synod w Mâcon r. 585, który w swym dziewiątym artykule ma zawierać według wymienionego badacza dużo cech pokrewnych z prawodawstwem Justynjana, zwłaszcza z jego nowelami[138]). Analizując wymienione akty prawodawcze Justynjana i późniejsze nowele Herakljusza, Nissl przychodzi do przekonania, iż zachodzi pewien związek między zwycięstwem kościoła bizantyjskiego i żądaniami kościoła frankońskiego. Zwycięstwo odniesione przez duchowieństwo w sąsiedniem Bizancjum musiało zachęcić duchownych frankońskich do wysunięcia żądań sądów duchownych dla duchowieństwa. Poza podłożem wewnętrznem, z którego wyrósł ruch emancypacyjny kościoła frankońskiego, a którego to podłoża Nissl nie odrzuca, istniał jeszcze według tego uczonego poważny czynnik o charakterze zewnętrznym. Żródłem owego wpływu zewnętrznego było Bizancjum[139]). Ustawodawstwo Justynjana, jego kodeks i jego nowele z lat 538 — 539, oraz nowele Herakljusza z r. 596 przedostały się do Rzymu. Tu były komentowane przez papieża Pelagjusza II i Grzegorza I w duchu dla nich pożądanym. Obaj papieże wystąpili z żądaniami sądów duchownych dla duchowieństwa. Kontakt zaś papiestwa z państwem frankońskiem istniał, jak na to wskazywaliśmy niejednokrotnie w naszej pracy.

Bardzo możliwe, iż powodzenie osiągnięte przez duchowieństwo bizantyjskie odegrało tu niepoślednią rolę, ale nie zdaje mi się, by zmiany w poglądach kościoła frankońskiego na sądownictwo zależały tak bardzo od zwycięstwa kościoła w Bizancjum. Zarówno w państwie bizantyjskiem, jak i w państwie frankońskiem duchowieństwo uświadomiło sobie z biegiem czasu cel, do którego musiało dążyć. Tym celem było umocnienie potęgi kościoła. Zarówno kościół bizantyjski, jak i kościół frankoński napotykały w drodze do tego celu na opór ze strony państwa. W konfliktach i walkach z władzą państwową ruch emancypacyjny obu kościołów nabierał pomimo to coraz wyraźniejszego kierunku. Dążenia obu kościołów mogły więc posunąć się nieza-

---

[137]) *Zur Geschichte des Chlothar. Edicts 614.* Mittheilungen des Inst. f. Oester. Geschichtsforsch. III-Erg. Band., 315 — 384.

[138]) Nov. Justynjana 79, 83, 86, 123.

[139]) L a r d é, l. c., 12 n. 1. Kwestjonuje wogóle wpływ prawod. Justynjana na prawo frankońskie.

leżnie od siebie do jednego wspólnego celu — do wzmocnienia władzy duchownej.

Dążenia kościoła frankońskiego do uzyskania prawa kontroli w pewnych dziedzinach życia nad działalnością urzędników państwowych. W związku z działalnością judeksów na polu sądownictwa, a też ich ogólnej polityki względem ludności civitatis, nie możemy nie podkreślić usilnych starań episkopatu merowińskiego do zdobycia dla siebie praw pewnej kontroli nad działalnością służbową urzędów świeckich. Już sam charakter urzędu biskupiego upoważniał każdego z najwyższych reprezentantów kościoła do podporządkowywania dyscyplinie kościelnej nietylko osób duchownych, ale też i świeckich. Królowie frankońscy poczytują to nawet za obowiązek biskupów. Wspominaliśmy już, iż król Gontram w swym edykcie nawołuje biskupów do karcenia przestępstw i niesprawiedliwości wśród powierzonej im ludności, ofiarowując im nawet pomoc świecką tam, gdzie zakaz kościelny nie może zaradzić złemu [140]). Rzecz naturalna, iż urzędnik państwowy musi podlegać w pewnych wypadkach dyscyplinie kościelnej. Wiemy, iż biskupi występują niejednokrotnie przeciwko judexowi, bądź w obronie własnych służebników [141]), bądź też w obronie ciemiężonej ludności. Dość wspomnieć stanowisko, jakie zajmują biskupi wobec porywanych dziewic, wdów, wyzwoleńców i biednych w tych wypadkach, gdy samowola i gwałt urzędnika królewskiego zagraża bezpieczeństwu kogokolwiek z wymienionej kategorji ludności [142]). Wszystkim im episkopat merowiński udziela chętnie swej opieki, nie zadawalniając się samą tylko akcją niesienia pomocy. Roszcząc pretensje do coraz szerszych praw w obrębie swej civitatis episkopat usiłuje nietylko piętnować, ale i karać wszelkie niesprawiedliwe czyny iudexa i wszelkie nadużycia jego w stosunku do ludności, by zmusić go w ten sposób do naprawy złego. Tem samem kościół rości pretensje do kontroli czynności urzędów państwowych. Za najwyższy wyraz tego rodzaju programowych dążeń kościoła należy uważać t. zw. praeceptio, która w swym szóstym artykule wzywa biskupów, by w razie niesprawiedliwego wyroku, wy-

[140]) Guntchramni Edict.: „Convenit... ut..: distringat legalis ultio iudicum quos non corrigat canonica praedicatio sacerdotum".

[141]) Conc. Aur. 541 c. 13.

[142]) Patrz wyżej progr. społ.

danego przez iudexa, a pod nieobecność króla, zastosowali względem winnego urzędnika karę kościelną, zmusili go w ten sposób do ponownego rozpatrzenia sprawy i do naprawienia tego, co niesłusznie zostało poprzednio osądzone [143]). Zbyt skąpy, niestety, posiadamy materjał w tej sprawie, by móc powiedzieć coś więcej konkretnego. Wiemy jednak, że postulaty biskupów merowińskich na tem polu nie zostają uwieńczone powodzeniem i nie otrzymują sankcji królewskiej. Żaden z artykułów edyktu Chlotara II nie potwierdzał uchwał synodalnych w tej materji.

Zato lepiej powodzi się kościołowi merowińskiemu na polu jego polityki, związanej również z usiłowaniem kontroli urzędników państwowych, polityki wypływającej jednak bardziej z pobudek religijnych. Broniąc się przed obcemi wpływami na wiarę chrześcijańską, episkopat od pierwszej połowy wieku VI zwraca baczną uwagę, by stanowiska państwowe nie były obsadzane przez żydów. Musiało się jednak nieraz zdarzać, że żydom powierzano rozmaite czynności, zwłaszcza w związku ze ściąganiem podatku, skoro uchwały synodów podkreślają stanowisko kościoła pod tym względem [144]). Wszystkie one zakazują żydom pełnienia jakiejbądź funkcji publicznej. Synod Paryski z 614 r. grozi nawet karą wychrzczenia całej rodziny żydowskiej, o ileby który z nich odważył się wbrew uchwałom kościelnym przyjąć jakąś godność państwową. W tej sprawie biskupom nie trudno znaleźć posłuch u korony, dla której sprawa religji nie jest wszak rzeczą obojętną. To też wymienione żądania otrzymują sankcję królewską

[143]) Praeciptio 614 c. 6. „Si iudex alequem contra legem iniuste damnaverit, in nostri absentia ab episcopis castigetur, ut quod perpere iudicavit, versatim melius discussione habeta emendare procurat". D a h n, l. c., VII, 3, 59, 278; L o e n i n g, l. c., 269; H a u c k *Kirch. gesch.* I, 143 n. 7; według Loeninga, który nie przyznaje bpom władzy kontrolnej „castigare" — oznacza stosowanie kość. środków dyscyplinarnych.

Zdaniem mojem ostatnie zdanie wyraźnie wskazuje na pewną władzę rewizyjną, sędzia bowiem na zlecenie bpa ma sprawę na nowo rozpatrzeć. H a n d e l s m a n, l. c., 25.

[144]) Conc. Arven. 535 c. 9: „Ne Judei Christeanis populis iudices praeponantur"; Conc Matisc. 583 c. 13. „Ne Judei Christianis populis iudices deputentur aut tolonarii esse permittantur, per quod illis, quod Deus avertat, Christiani videantur esse subiecti". Conc. Paris, 614 c. 17. „ut nullus Judaeorum qualemcumque militia aut actione puplica super Christianos aut adeptere a principe aut agere praesumat. Quod si... cum omni familia sua baptismi gratia consequatur". ,

w edykcie Chlotara z r. 614[145]. Czy jednak obok pobudek czysto religijnych nie odegrały tu roli i czynniki polityczne? Śmiem przypuszczać, że pod płaszczykiem obrony interesów religji kościół wykorzystywał też sposobność do ingerowania w sprawach państwowych.

Władzy świeckiej, jako takiej, kościół jednak nie zwalcza; przeciwnie, mamy dowody, iż gdy chodzi o zwalczanie zabobonów pogańskich[146], herezyj[147], o wprowadzanie w życie uchwał dotyczących żydów[148] biskupi merowińscy uciekają się właśnie do pomocy przedstawiciela władzy państwowej w osobie iudexa. Tak samo w razie przestępstwa zawarcia małżeństwa przez mnicha znowuż ten sam judeks ma nieść kościołowi pomoc[149]. We wszystkich tych wypadkach iudex ma obowiązek interwenjowania na wyraźne żądanie kościoła; względem osób należących do niższych sfer społeczeństwa i niewolników iudex ma obowiązek stosowania nawet kary cielesnej. Za nieudzielanie pomocy żądanej przez kościół biskupi merowińscy grożą iudexowi karą ekskomuniki.

Możność rzucania ekskomuniki, tej najstraszniejszej kary w oczach ówczesnego społeczeństwa stwarza szerokie pole do powstawania konfliktów między przedstawicielami władzy kościelnej i państwowej. Kościół żądający od wszystkich wiernych bezwzględnego posłuszeństwa dla dyscypliny kościelnej krępuje zasadniczo tem samem wszelką samodzielność urzędników państwowych. Dążąc do podporządkowania ich swej władzy, stara się uzależnić ich działalność od swej kontroli. Tak ma się mieć rzecz w zasadzie. W praktyce sprawa przedstawia się w świetle niemal odwrotnem. Już sam fakt powtarzania raz po raz tych samych żądań na synodach wskazuje, iż czynniki państwowe nie są skłonne iść naprzeciw życzeniom kościoła i że dezyderaty biskupów merowińskich na tem polu pozostają tylko martwą literą[150].

---

[145]) Chloth. II Edict. 614 c. 10: Judaei super Christianus actionis publicis agere non debeant. Quicumque se... sociare praesumpserit, severissimam legen ex canonica incurrat sententiam.

[146]) Conc. Aspasii 551 c. 3.

[147]) Conc. Aur. 583 c. 34.

[148]) Conc. Matisc. 583 c. 14.

[149]) Conc. Tur. 567 c. 16.

[150]) Handelsman, 30—31 zwraca uwagę na prawodawstwo rzymsko-

U s i ł o w a n i a k o ś c i o ł a f r a n k o ń s k i e g o d o u t r z y m a n i a p r z y w i l e j u a z y l u. Jeszcze jeden moment walki kościoła frankońskiego o rozszerzenie, względnie o utrzymanie swych praw występuje bardzo wybitnie w konflikcie biskupów merowińskich, w konflikcie powstałym na polu walki o prawo azylu, tak ze społeczeństwem, jak i z koroną. W epoce walk politycznych i nieporozumień między dzielnicami, w epoce intryg możnych przeciwko swym królom, w epoce gwałtów dokonywanych przez królów na poddanych, prawo azylu, owa ucieczka przed przemocą i zemstą króla daje często powód do uporczywego zatargu między koroną i kościołem. Zasadniczo sprawa azylu zostaje uregulowana już za Chlotara I i Childeberta I. „Decretio" Chlotara I przyjmuje dla złoczyńców zasadę kościelną, określa nawet bliżej miejsce dla azylu, postanawiając, by przestrzeń dookoła kościoła w obwodzie połowy morga służyła jako miejsce święte[151]. W sprawie ochrony zbiegłego niewolnika następny artykuł tegoż „decretio" powtarza również uchwały synodów, zastrzegając, że, o ile duchowny nie wyda niewolnika i nawet umożliwi mu ucieczkę, obowiązany będzie do wypłacenia jego panu pewnej sumy za zbiega, z zastrzeżeniem jednak jej zwrotu na wypadek powrotu niewolnika do pana[152]. Co się tyczy winnych porwania dziewic, „decretio" Childeberta II ustanawia dla przestępców tej kategorji karę śmierci w drodze postępowania doraźnego, żądając od kościoła wydania winnego zbiega bez możliwości ujęcia się za nim[153]. Ale osiemnasty artykuł edyktu Chlotara II, dotyczący przestępstwa porywania mniszek, mówi tylko o konfiskacie majątku i deportacji winnego, nie wspominając o karze śmierci[154]. Możemy wobec tego przypuszczać, iż zastrzeżenie uczynione w „decretio" Childeberta II w sprawie wydawania przestępców tej kategorji traci z czasem swe praktyczne znaczenie dla przedstawicieli kościoła.

---

bizantyńskie, które przyznawało bpom pewien dozór nad świeckimi sądami, oraz na prawodawstwo wizygockie w VII w., które przeznacza podobną rolę episkopatowi wizygock., mianowicie udziela mu prawa kontroli władzy świeckiej.

[151]) Pactus pro tenore pacis Childeberti et Chlot. regum. Decretio c. 14.

[152]) Decretio Chloth. regis c. 15.

[153]) Childeberti II Decretio c 4. „Et si ad ecclesiam confugium fecerit, reddendus ab episcopo absque ulla precatione exinde separentur".

[154]) Cloth. II Edict. c. 18. Patrz wyżej n. 106.

Królowie uznają, jak widzimy, w zasadzie prawo azylu. Za pogwałcenie i naruszenie tego przywileju kościelnego prawodawstwo świeckie nie wyznacza jednak żadnych kar. Toteż prawo azylu uznane w teorji przez władzę świecką odgrywa w życiu państwa frankońskiego tylko rolę prawa kościelnego, obowiązującego wprawdzie wszystkich wiernych pod groźbą ekskomuniki, nie zapewniającego jednak nietykalności zbiegowi. Szereg przykładów stwierdza, że schronienie w kościele tak bezpieczne w teorji, nie zawsze może ochronić w praktyce nieszczęsnego zbiega od zemsty jego prześladowcy. Pomimo zobowiązań danych biskupowi, pomimo przysięgi złożonej na relikwje święte, ścigający nie waha się prześladować swej ofiary w sposób budzący nieraz uczucie grozy. Dość przypomnieć dumnego i mściwego Rauchingus'a, który używszy perfidnego wykrętu dotrzymuje formalnie złożonej przez siebie przysięgi, łamie ją jednak w rzeczywistości mszcząc się w dziki i okrutny sposób nad wydanymi mu zbiegami [155]).

Królowie gwałcą również prawo azylu w tych poszczególnych wypadkach, gdy chodzi o ich osobisty interes. W działaniu tem władcy różnią się co najwyżej taktyką. Jedni obawiają się ściągnąć na siebie gniew świętych, i starają się tylko ominąć prawo, inni z całą bezwzględnością niszczą pożogą okolice i miasta sąsiednie, by zmusić zbiega do opuszczenia miejca azylu, pod naciskiem steroryzowanej przez władcę ludności, lub podkładają nawet ogień pod sam budynek, w którym się nieszczęsny ukrywa bez względu na to, czy to będzie kaplica, czy kościół, czy rezydencja samego biskupa. Rouen [156]), Tours [157]), Poitiers [158]),

---

[155]) Gr. Tur. H. Fr. V, 3 — żywcem grzebie swych niewolników „non frustravi iuramenium meum, ut non separentur hii in sempiternum".

[156]) Gr. Tur. H. Fr. V, 2. Meroweusz wraz z Brunhildą ukrywają się przed zemstą Chilperyka w kościele w Rouen.

[157]) Gr. Tur. H. Fr. V, 4: Roccolanus w imieniu Chilperyka żąda od Grzegorza z Tours wydania Gontrama Boso, w przeciwnym razie „et civitatem et omnia suburbana eius iuberet incendio concremare"; V, 14: Chilperyk żąda od tegoż bpa Grzegorza wydania Meroweusza: eiecete apostatam illam de basilica; sin autem aliud — totum regionem illam igne succendam, a gdy Grzegorz odmawia król wysyła wojsko, które niszczy całą okolicę. IV, 18 — Austrasius dux chroni się do bazyliki św. Marcina przed zemstą Chramna.

[158]) Gr. Tur. H. Fr. V, 49. Leudast ukrywa się w bazylice św. Hilarego.

Clermont [159]) i inne miasta są widownią zatargów, intryg, podstępów i czynów okrutnych. Ani autorytet Grzegorza z Tours [160]), ani powaga biskupa Ageryka z Verdun [161]), ani moralny wpływ biskupa Magneryka z Trewiru [162]) nie są w stanie powstrzymać królów od wywierania zemsty i od okrucieństwa. Ujmując jednak sprawę z punktu widzenia interesów utrwalenia władzy państwowej nie możemy potępić bezwzględnie postępowania władców królewskich. Wszak wielu z owych, ukrywających się w murach kościelnych, to w oczach królów przestępcy państwowi, szkodnicy, szerzący niepokój i działający na szkodę władzy państwowej i praworządności, zdrajcy narażający bezpieczeństwo publiczne. I Gontram Boso i Ursio i Berterfred korzystają z dobrodziejstwa azylu, by uniknąć wymiaru sprawiedliwości. Poza chęcią wywarcia osobistej zemsty, król występuje więc w swem rozumieniu w imię utrzymania zasady praworządności i ładu.

Kościelny przywilej azylu, proklamowany w państwie frankońskiem, jeżeli nie z inicjatywy, to bądź co bądź z wiedzą króla Chlodwiga na pierwszym synodzie Orleańskim godzi często w swych konsekwencjach w interesy korony. Stąd jasne, iż dopóki kościół korzysta z pełni swych przywilejów na polu prawa azylu, dopóty na tem tle muszą powstawać konflikty między kościołem i władzą świecką. Pomimo to kościół z praw swych w tej dziedzinie rezygnować nie myśli, nietyle dlatego, by chodziło mu o ratowanie zbiegów, nieraz bardzo przykrych osobiście, ile w imię zasady utrzymania autorytetu władzy duchownej, oraz w imię drugiej nie mniej ważnej zasady taktycznej — utrzymania każdego zdobytego już raz przez kościół przywileju. Powołując się na dawne zwyczaje sięgające czasów przedchrześcijańskich, na prawo rzymskie, na dawniejsze uchwały kościelne, biskupi merowińscy wieku VI z całą świadomością, konsekwencją i cierpliwością godną podziwu nie ustają w dążeniach do utrzymania prawa azylu pomimo, że jest to może jeden z przywilejów, narażających kościół najczęściej na scysje z możnymi władcami społeczeństwa i z władzą państwową.

---

159) Gr. Tur. H. Fr. IV, 13 Firminus wraz ze swą teściową Cezarją usunięci gwałtem z kościoła przez Chramna.

160) Gr. Tur. H. Fr. V, 4, 14.

161) Gr. Tur. H. Fr. IX, 12.

162) Gr. Tur. H. Fr. IX, 10.

Usiłowania episkopatu frankońskiego do pomnożenia i utrzymania dóbr duchownych jako materjalnej podstawy potęgi kościoła.

Nie mniej wyraźnie zaznacza się konflikt kościoła frankońskiego z władzą państwową na tle spraw majątkowych. Dążąc do stworzenia potęgi materjalnej kościół merowiński usiłuje nietylko zgromadzić jak najwięcej dóbr w swem ręku, ale też nie utracić nic z tego, co zdobył. Ta troska o nieuszczuplanie stanu posiadanych dóbr duchownych opiera się na dawnej tradycji kościoła powszechnego. Już t. zw. kanony apostolskie zakazują biskupom naruszać cośkolwiek z dóbr kościelnych [163]). Synod Antiochijski z r. 341 nakazuje zachowywać troskliwie dobra kościelne [164]). Czwarty synod Kartagiński z r. 398 unieważnia wszelkie nadania, wszelką sprzedaż i zamianę majątku kościelnego, dokonaną przez biskupa bez zgody duchownych [165]). Wizygocki synod w Agde z r. 506 i późniejszy w Toledo z r. 589 zajmują się tą sprawą w podobny sposób z małemi zresztą odmianami [166]).

Poszanowanie nadań, poczynionych przez zmarłych datuje się również od czasów dawniejszych. Już synod w Gangre z połowy wieku IV grozi anatemą tak dającemu, jak i przyjmującemu cośkolwiek z majątku, przekazanego kościołowi, pomimo wiedzy biskupa [167]). Czwarty synod Kartagiński z r. 398 uważa wszystkich zatrzymujących dobra ofiarowane kościołowi za *„necatores egentium* [168]). Synod galijski w Vaison V wieku zajmuje takie

[163]) Tak zw. Apost. Kanony c. 39 „Nec ei (bpowi) liceat ex his aliquod omnino contingere".

[164]) Conc. Antioch. 341. c. 24. Mansi T. II. „Quaecumque res ecclesiae sunt, ...omni diligentia et bona fide servari".

[165]) Conc. Cartag. 398 c. 32. Mansi T. III. „Irrita erit donatio episcoporum vel venditio vel commutatio rei ecclesiasticae, absque conniventia et subscriptione clericorum".

[166]) Conc. Agath. 506 c. 7. Mansi T. VIII; Conc. Tolet. 589 c. 3. Mansi T. VIII.

[167]) Conc. Gangrense z pol. IV wieku c. 7. Mansi T. II: „Si quis vult fructus ecclesiae oblatos accipere, vel dare extra ecclesiam praeter episcopi sententiam, vel eius cui cura eorum tradita est, et non cum eius sententia ea velit agere, sit anathema" też c. 8.

[168]) Conc. Cartag., 398 c. 45. Mansi T. III.: „Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis aut cum difficultate reddunt, tanquam egentium necatores excommunicentur".

same stanowisko [169]. Najbardziej jednak pod tym względem zbliżonemi do późniejszych synodów frankońskich są synody rzymskie z początków wieku VI, inspirowane przez papieża Symmacha [170]. Synod w Agde z r. 506 traktuje sprawy te identycznie [171].

Zagadnienie zachowania i pomnożenia bogactw kościelnych nie jest więc zagadnieniem nowem. Kościół frankoński wysuwając swe żądania na tem polu kontynuuje tylko politykę poprzedników.

W celu utrzymania swych posiadłości episkopat merowiński musi stawać raz po raz do walki zarówno ze społeczeństwem, jak i królem. Wielkie swe bogactwa kościół zawdzięcza między innemi—w dużej mierze nadaniom, przekazywanym kościołowi, biskupom lub klerowi przez zmarłych wiernych. Niezależnie od tego, czy owe pośmiertne nadania, t. zw. *„oblationes defunctorum"* kościół otrzymuje na mocy piśmiennego testamentu [172], czy też bez dokumentu [173] muszą one w rozumieniu kościoła mieć trwałe zachowanie i pozostać nietkniętemi. Nadania te jednak czynione szczodrą ręką zmarłych z pobudek pobożnych *„pro devotione, studio mercedis"* były dokonywane bardzo często z krzywdą dla spadkobierców [174]. Już sam fakt, iż w początku wieku VI uchwały

---

[169]) Conc. Vasens. koło 442 r. cc. 1, 4. Mansi T. IV.

[170]) (IV—V) Conc. Rom. tak zw. Palmaris a. 502. Mansi T. VIII. VI (albo VII) Conc. Rom. a. 503—504, o kt. była już mowa wyżej przy omawianiu III Conc. Paris. Stanowisko papieża Symmacha zaznacza się też bardzo wyraźnie na tem polu w listach do bpa Cezarjusza z Arles. (Epist. Arelat. 26, 27).

[171]) Conc. Agath. 506 c. 4. Mansi T. VIII. Clerici etiam vel saeculares qui oblationes parentum aut donatas, aut testamentis relictas retinere persistiterint aut id quod ipsi donaverint ecclesiis, vel monasteriis crediderint auferendum... c. 26 dotyczy duchownych, którzy zatrzymują lub przekazują komuś dokumenty potwierdzające prawo posiadania.

[172]) Conc. Arvern. 535 c. 14 „scriptura conlata". Conc. Aur. 541 c. 14. „sub competenti ac iusto documento... derelicta".

[173]) Conc. Aur. 541 c. 19: „absque scriptura probatur contulisse".

[174]) Niestety, nie wiemy jak dalece w państwie frank. było przestrzegane prawo dziedziczenia. Według L o e n i n g a, o. c., 681 in. i W a i t z a, o. c., II, 286 w prawie frank. nie da się wykazac prawa sukcesorów do schedy, jak to np. zaznacza się w prawie burg., allem., i bawarsk. Zdaje mi się jednak, że musiano się liczyć z wolą synów, jeżeli chodziło o dobro dziedziczne. Wedle Lex Rip. 48. 49 sprzedaż całego majątku uzależniało się od tego. czy sprzedający posiadał dzieci.

synodalne piętnują tych, którzy najeżdżają te dobra i zatrzymują je, lub próbują darowiznę kasować[175]), świadczy, iż najprawdopodobniej spadkobiercy kwestjonują tego rodzaju nadania. Czując się pokrzywdzonymi w swych prawach, najbliżsi krewni szczodrych ofiarodawców usiłują dobra nadane odebrać od kościoła. Zdarza się też, iż sami nadawcy zmieniają przy lada sposobności swą wolę i probują sięgać z powrotem po darowiznę[176]). Rzecz naturalna, iż kościół usiłuje przeciwstawić się w celu obrony zdobytych drogą ofiar dóbr przedewszystkiem zakusom spadkobierców. Jeden synod za drugim nawołują wiernych do szanowania woli ofiarodawcy, do restytuowania dóbr kościelnych zatrzymanych lub zabranych kościołowi[177]). Początkowo kościół frankoński grozi tylko za podstępne napaści i oczernianie kościoła. Pierwszy synod Orleański z r. 511 mówi nawet, iż nie powinno się karać za samo żądanie zwrotu czegoś z własności kościoła lub z osobistego majątku biskupa, o ile skarga nie była zmyślona[178]). Ale wkrótce potem każde kwestjonowanie i sięganie po dobro duchowne kościół uważa w zasadzie za przestępstwo godne surowej kary. Nie tylko ten może być karany przez kościół, kto napada podstępnie, ale każdy działający w dobrej wierze, przekonany o słuszności swych praw. Nadań uczynionych przez kogoś z duchownych, chociażby nieprawnie, nie wolno kwestjonować, każdy występujący w obronie swych interesów i upominający się o należną mu własność uchodzi za *„infidelis“* i musi podlec karze kościelnej, aż do chwili zwrócenia zabranych dóbr kościelnych. Tak synod Lioński z r. 567 — 570, jak i synod Paryski z r. 614 powtarzają niemal dosłownie te same żądania, nawołując wiernych do poszanowania i zachowywania woli testatora. Wszelkie nadania, uczynione drogą testamentów przez biskupów, kapłanów i niższych duchownych mają zachować swą ważność. Synody posuwają tak daleko swe postulaty, iż nawet testament poczyniony wbrew prawu

---

[175]) Conc. Arvern. 535 c. 14; Conc. Aur. 541 c. 14; Conc. Aur. 549 c. 13, 16; Conc. Matisc. 583 c. 4.

[176]) Conc. Aur. 541 c. 19 „vel ipse... quacumque occatione auferre a iure hoc ecclesiae vel alienare voluerit“.

[177]) Patrz wyżej n. 175.

[178]) Conc. Aur. 511 c. 6

świeckiemu musi podług nich być utrzymany, jako wyraz ostatniej woli zmarłego, która nie może być złamaną [179]).

Ton, w jakim przemawia Grzegorz z Tours, mówiąc o łamaniu testamentów, wskazuje najlepiej, jak wielkie znaczenie przywiązuje on do tego rodzaju zapisów [180]). Że spadek po duchownych obchodzi w pierwszej linji sam kościół, świadczy o tem najlepiej uchwała synodu paryskiego z r. 614, zastrzegająca się wyraźnie przeciwko ingerencji króla, iudexa lub innej osoby świeckiej. Na wypadek śmierci biskupa, kapłana, diakona, lub kogoś z niższych duchownych tak ich osobista własność, jak i dobra kościelne powinny pozostawać pod nadzorem archidiakona lub duchowieństwa i nie mogą być tknięte aż do chwili zapoznania się z wolą testatora [181]).

Wszystkie te jednak nakazy kościoła i groźby kar kościelnych musiały odnosić niewielki skutek, skoro jeden z artykułów t. zw. Praeceptio z r. 614, owego najwyższego wyrazu programowych żądań kościoła merowińskiego ustanawia, iż wszelkie starania ubiegających się o dobra, nadane kościołom przez zmarłych, mają pozostać bez skutku [182]). Z brzmienia tego artykułu Praeceptio widać, iż majątkom kościelnym grożą jakieś *„competitiones“*. Wyraz ten wraz z terminem *„competere“*, jaki parokrotnie spotykamy w uchwałach synodalnych, przeważnie dotyczących spraw dóbr kościelnych, może oznaczać ubieganie się

---

[179]) Conc. Lugdun. 567 — 570 c. 2. „ut... testamenta quae episcopo, presbyteri seu inferioris ordinis clerici vel donationes aut quaecumque instrumenta propria voluntate confecerint, quibus aliquid ecclesiae aut quibiscumque conferre videantur, omni stabilitate subsistant ...ut etiamsi quorumcumque religiosorum voluntas aliquid a legum saecularium ordine visa fuerit discrepare ...voluntas tamen defunctorum debeat inconcussa manere“. Uchwała ta jest prawie dokładnie powtórzona przez Conc. Paris. 614 c. 12. Jakkolwiek w synodach tych jest mowa tylko o testatorach duchownych, śmiem jednak przypuszczać, iż chodzi tu także o utrzymanie prawomocności każdego testamentu, uczynionego na rzecz kościoła.

[180]) Gr. Tur. de virtut. S. Martini, I, 30.

[181]) Conc. Paris 614 c. 9: „non per preceptum neque per iudicem neque per qualemcumque personam res ecclesiae vel eorum propietas, quosque aut de testamentis aut qualemcumque obligationem fecerit cognoscatur, a nullo... suprascriptae res contingantur, sed ab archidiacono vel clero in omnibus defendantur et conserventur.

[182]) Praeceptio c. 10. „Ut oblationis defunctorum ecclesiis depotata nullorum competitionibus auferantur, praesenti constitutione praestamus“.

u króla o upoważnienie do sięgania po własność kościelną [183]). Owe zabiegi starających się o tego rodzaju nadania napawają kościół rzecz naturalna niepokojem. Jak wiemy, dobra kościelne są rozrzucone po całem państwie frankońskiem. Wskutek częstych podziałów państwa, wskutek ustawicznych walk pomiędzy poszczególnemi dzielnicami, narażone były na niebezpieczeństwo przedewszystkiem te posiadłości kościelne, które w danej chwili znalazły się w obcej dzielnicy. Zwyczaj sięgania po mienie kościelne musiał istnieć za Teodoberta, skoro biskupi zgromadzeni na synodzie w Clermont w r. 535 zwracają się do tego monarchy z prośbą o opiekę nad majątkiem duchownym, jak również i świeckim, pozostałym w jego dzielnicy, czyniąc nawet aluzję do tego, iż przez ściąganie odpowiedniego czynszu z owych posiadłości monarcha będzie mógł wzbogacić swój skarbiec królewski [184]). Uchwały jednak następnych synodów zapadłe w tej samej kwestji wskazują, iż starania kościoła nie osiągnęły w międzyczasie żadnego skutku; nietylko bowiem świeckie osoby i duchowne, a nawet sami biskupi sięgają po własność kościelną najprawdopodobniej nawet z upoważnienia króla [185]). Nieobecność na miejscu prawnego właściciela odciętego od swego majątku nowopowstałą granicą dzielnicową lub prowincjonalną otwiera drogę do nadużyć i gwałtów nawet osobom duchownym.

Nie lepiej przedstawia się sprawa prawnego zabezpieczenia posiadłości kościelnych w dzielnicach własnych królów. I tutaj

---

[183]) Dopsch, o. c., 316 widzi w „competere" termin techniczny na oznaczenie—starania się o udzielenie przez króla jakiegoś beneficium (Bewerbung um ein vom König erteiltes Beneficium). Twierdzenie to nie wydaje mi się słusznem. Wyraz bowiem „competere" spotykamy i w innem zestawieniu, jak np. w piątym art. trzeciego synodu parysk., gdzie mowa jest o małżeństwach z mniszkami. Handelsman, o. c. 36, przeciwstawiając się Dopschowi widzi w wyniku zabiegania u króla — rozkaz królewski (auctoritas), nie zaś beneficium, o którym mówi Dopsch.

[184]) List bpów do króla Teodoberta z r. 535.

[185]) Conc. Aur. 549 c. 14. „Ut nullus episcoporum aut cuiuslibet ordinis clericus vel alia quaecumque persona quibuslibet conditionibus seu in uno regno seu in alio positus alterius cuiuscumque ecclesiae res aut petat aut praesumat accipere". Conc. Paris 614 c. 11. „Ut nullus episcoporum, vel saecularium, cuiuscumque alterius episcopi seu ecclesiae seu privatas res aut regnorum divisione aut provinciarum sequestrationem competere aut pervadere audeat, quacumque acceptatione aut pervasione possedere aut retinere praesumat".

niebezpieczeństwo grozi bardzo często właśnie od króla. Niebezpieczeństwo tem większe, iż trudno kościołowi występować bezpośrednio przeciw zarządzeniom monarchy i kwestjonować jego nakazy. Tymczasem królowie, owi skądinąd najhojniejsi ofiarodawcy kościołów, klasztorów i instytucyj kościelnych, nie wahają się rozporządzać dobrami kościelnemi na rzecz ubiegających się o to różnych kandydatów [186]). O te nieprawne zabiegi po dobra kościelne starają się jak powiedziałam, nietylko świeccy, lecz i duchowni [187]), nawet nieraz i sami biskupi pewni poparcia królewskiego[188]). Podstępny sposób zdobywania dóbr kościelnych w postaci darowizny królewskiej [189]), sposób praktykowany według słów trzeciego synodu paryskiego już od czasów Chlodwiga [190]), musi wzmagać niebezpieczeństwo w okresie podziałów i walk domowych [191]). Wobec wzrastającego niebezpieczeństwa dla stanu posiadania duchownego kościół zmuszony jest wypowiedzieć walkę zainteresowanym czynnikom. W walce tej, trwającej przez cały wiek VI. kościół merowiński nie mogąc, podawać w wątpliwość i unieważniać nakazów królewskich, zwraca swe ostrze zarówno przeciwko tym, którzy uzbrojeni w takie nakazy osiadają na ziemiach kościelnych (competitores), jak i przeciwko wszystkim ośmielającym się najeżdżać i konfiskować posiadłości kościelne (pervasores) [192]). Tak-

[186]) Conc. Arvern. 535 c. 5 „Qui reicolam ecclesiae petunt a regebus"; Conc. Aur. 538 c. 25: „res ecclesiae debetas vel proprias sacerdotes... occupaverit, retenuerit aut a potestate ex competitione perceperit".

[187]) Conc. Aur. 541 c. 25 „Si quis clericus aut lahicus sub potentum nomine adque patrocinio res ad ius ecclesiae pertinentes — petire seu possidere praesumpserit".

[188]) Conc. Paris 556—573 c. 3. „Nullus episcoporum res competat alienas", c. 6: „— — tam sacerdotes quam principis omnesque populus, ut nullus res alienas competire a regis audeat potestate".

[189]) Conc. Paris. 556—573 c. 1. „Sub specie largitatis regiae".

[190]) Ibidem: „Accedit etiam, ut temporibus discordiae supra promissionem bonae memoriae domini Clodovei regis res ecclesiarum aliqui competissent". Niejasny ten ustęp z powodu „Supra promissionem", skłonna jestem za Kurthem, o. c. T. II, 189 uważać za niepewny. Korekta słów tych na „sub permissione", jaką proponuje Kurth. wydaje mi się słuszną i bardziej logiczną ze względu na sam sens tekstu.

[191]) Ibidem c. 1: „per interregna", „temporibus discordiae". Conc. Tur. 567 c. 26 „per interregna".

[192]) Conc. Paris. 614 c. 11: „Competere aut pervadere" „quaecumque aut acceptatione aut pervasione possedere". Conc. Turon. 567 c. 25: „pervadere, competere vel confiscare".

tykę swą kościół uzależnia przytem od większego lub mniejszego oporu ze strony gwałcicieli porządku; po łagodnem nawoływaniu winnych do zwrotu zabranych posiadłości, upominaniu ich [193]) następuje w razie nieposłuszeństwa surowsza kara [194]). Świadomy grożącego mu niebezpieczeństwa kościół występuje ostro zwłaszcza przeciw przekazywaniu zawierzonych dóbr kościelnych w spadku następcom [195]). Aczkolwiek kościół przez nadanie do użytkowania nie traci swych praw do użytkowanych własności, pozostaje bowiem w dalszym ciągu prawnym właścicielem tych ziem, to jednak biskupi obawiają się, iż staną się w przyszłości fikcyjnymi właścicielami wymienionych dóbr, dlatego też nawołują energicznie nietylko do przechowywania dokumentów poświadczających prawo do posiadania dóbr, ale i do obrony samych dóbr przed ich ostateczną utratą [196]). Występując w obronie swego majątku episkopat usiłuje działać solidarnie, niezależnie od granic swych diecezyj. W tym celu biskupi zobowiązują się do wspólnej akcji przeciwko nieprawym właścicielom, posiadającym dobra w diecezji jednego biskupa, a zamieszkującym diecezję innego biskupa [197]). Usiłowania kościoła merowińskiego, zmierzające do utrzymania w całości majątku duchownego, do niewypuszczania z rąk swych ani piędzi ziemi nie uzyskują sankcji prawa świeckiego, dobrom zaś kościelnym grozi największe niebezpieczeństwo właśnie ze strony korony, sięgającej nieraz i po nadania monarsze. Nie wątpię, iż kościół mógł też dawać powody do interwencji króla. Nie jedna

---

[193]) Conc. Paris. 556—573 c. 1: „vindictam admonitio manifesta praecedat". Conc. Tur. 567 c. 25: „pervasorem convenit admonere".

[194]) Conc. Paris 556—573 c. 1: „quod si neglexerit — districtio maturata percellat"; Conc. Tur. 587 c. 25: „non solum excom. sed etiam anathema moriatur et coelesti gladio feriatur". Conc. Paris 614 c. 11: „tamdiu sit ab omnium caritate suspensus vel a communionis gratia sequestratus quoadusque res oblatas cum fructuum satisfactione restituat".

[195]) Conc. Paris 556—573 c. 1. „Res Dei, quae auctores eorum. maturata morte credendae sunt permisse non debent filii ulterius possidere".

[196]) Ibidem: „Iniquum esse censemus, ut potius custodes cartarum per quas aliquid ecclesiis a fidelibus personis legitur derelictum, quam defensores rerum creditarum, ut praeceptum est, iudicemur".

[197]) Ibidem: „Quod si his, qui res Dei competit, in aliis, quam ubi res agitur, maxime solet terreturiis commorari, sacerdotem loci ipsius, ubi habitat episcopus ille huiusmodi pravitate contemptus neglecta persona litteris mox reddat instructum: tunc antestis ipse fratris ancxietare competto aut pervasorem ammonitionem corrigat aut canonica districtione condemnet".

posiadłość została zapewne zdobyta przez kościół drogą niezupełnie legalną [198]). Świeckie prawo przedawnienia zwalczane przez kościół, gdy chodzi o ziemie kościelne przekazane kamuś do użytkowania przez kościół, może być, vice versa, wyzyskane na korzyść kościoła, gdy chodzi o dobra przekazane do użytkowania kościołowi. Wierny zasadzie przedewszystkiem nieuszczuplania własnego majątku kościół nie wchodzi w subtelności, czy środki, któremi osiągnął swego czasu swe wzbogacenie, nie były pogwałceniem czyichś praw. Dobro raz zdobyte i włączone do majątku kościelnego staje się od tej chwili jego częścią nierozerwalną. Każdy sięgający po nie, czy to król, czy możny jest w oczach kościoła winnym zbrodni, za którą musi ponieść karę, gdyż jak mówi Grzegorz z Tours, *„Vindex est enim Deus velociter servorum suorum“* [199]). Wszystkie te jednak środki: ani obietnice nieba, ani groźby piekła, ani przekleństwa, rzucane przez kościół, nie odnoszą skutku. Żądania kościelne pozostają nadal w sferze dezyderatów.

Dopiero w końcu wieku VI. widzimy pierwsze próby, świadczące o pewnych dążnościach królów frankońskich do naprawy stosunków w tej dziedzinie. W 587 r. staje układ między królami Gontramem i Childebertem II w Andelot. Umowa ich zapewnia trwałość nadaniom, dokonanym przez obu umawiających się królów na rzecz kościołów i wiernych, oraz gwarantuje trwałe zachowanie wszystkim nadaniom poczynionym przez poprzedników umawiających się monarchów, aż do śmierci Chlotara I [200]). Jakkolwiek w ostatnich tych słowach nie wspomina się wyraźnie o kościele, tem niemniej przypuszczam, iż dotyczą one również mienia kościelnego. Podobną nietykalność nadań zarówno swych poprzedników jak też i swych własnych zapewnia

---

[198]) Gr. Tur. De virtut. tS. Martini c. 29 — Charybert rozkazuje odebrać bazylice św. Marcina z Tours miejscowość Nazelles, gdyż „ingestum est eius auribus, locum quendam, quem basilica St. Martini diuturno tempore retenebat fisci sui iuribus redeberi". Nie jest wykluczone, iż właśnie chodziło o taką nielegalną posiadłość.

[199]) Ibidem.

[200]) Gr. Tur. H. Fr. IX, 20: „Similiter quicquid antefati reges ecclesiis aut fidelibus suis contulerunt aut adhuc conferre cum iustitiam... voluerint — stabiliter conservetur": „Et de id quod per munificentiam praecedentium regum unusquisque usque ad transitum... Chlothacharii regis possedit, cum securitate possideat".

Chlotar II w szesnastym artykule swego edyktu [201]). I tutaj odnośny artykuł, ujęty w ogólnej formie, nie wspomina nic o kościele, jednakże wolno chyba przypuszczać, iż edykt tym artykułem obejmuje także i kościół. W wymienionych zobowiązaniach monarchy widzimy do pewnego stopnia zabezpieczenie przed sięganiem po własność kościelną. Jednakże wszystkie te zapewnienia królów muszą być nietrwałe, skoro kościół w jednym z artykułów swego programowego projektu, jakim jest praeceptio, wysuwa żądanie, by wszystkie nadania miłościwe, które zostały dokonane przez wymienionych wyżej poprzedników na rzecz kościołów i duchownych, jako też kogokolwiek innego, zachowały swą trwałość [202]).

Królowie nie rezygnują z praw do rozporządzania ziemią kościelną, rozdają ją w dalszym ciągu swoim zwolennikom [203]). Już Dagobert sięga po dobra duchowne, wbrew ojcowskim postanowieniom, a późniejsi Karolingowie czynią to samo jeszcze w szerszym zakresie [204]).

---

[201]) Chloth. II Edict. c. 16: „Quicquid parentis nostri anterioris principis vel nos per iusticia visi fuemus concesisse et confirmasse, in omnibus debeat confirmari".

[202]) Praeceptio 614 c. 12. „Quaecumque ecclesiae vel clericis aut quibuslibet personis a gl. mem. praefatis principibus munificentiae largitate conlata sunt omni firmitate perdurent". Dokładną analizę tego art. oraz powyższych artykułów umowy w Andelot i edyktu patrz: H a n d e l s m a n, o. c., 44 in.

[203]) W sprawie tego używania dóbr kościelnych do nadań patrz R o t h, 315; L o e n i n g, o. c., 687, W a i t z, o. c., II, 1, 323. H a u c k, *Kirchgeschl.* I; 397; B r u n n e r, I, 242 — 6. Roth wychodząc z założenia, iż za Merowingów istniały tylko nadania o charakterze całkowitej własności uważa, iż królowie sięgając po własność kościelną, popełniali gwałt. Inni, przedewszystkiem Waitz stając na stanowisku istnienia własności warunkowej dowodzą, iż królowie ci nigdy nie zrzekali się praw swych do ofiarowywanych przez siebie dóbr. Brunner stwierdzając obok darowizn nieograniczonych istnienie (już za dawnych frankońskich czasów) darowizn ograniczonych i warunkowych, widzi w tych właśnie ograniczonych darowiznach precedens jakby do poczynań królewskich.

[204]) J. L o e n i n g, o. c., 691 in. i H a u c k, o. c., 397—398 widzą w tych nadaniach dóbr kościelnych przez królów „praecaria verbo regis". Ale gdy obaj ci uczeni uważają tego rodzaju nadania za Merow. za odosobnione wypadki, D o p s c h, 1. c. dowodzi, iż Merowingowie byli tylko poprzednikami Karolingów. Późniejsza sekularyzacja dóbr kościelnych jest według tego autora konsekwencją gospodarczo-politycznego procesu postępującego od czasów Merowingów.

Nie mniej ważną kwestją dotyczącą również stanu posiadania duchownego jest prawo przedawnienia. Wobec zwyczaju rozdawania ziem kościelnych do użytkowania duchownym kościół usiłuje nie dopuścić do stosowania przedawnienia przeciwko sobie. W obawie przed niebezpieczeństwem grożącem całości majątku kościelnego, już synod wizygocki w Agde z r. 506 stara się uniezależnić od praw przedawnienia [205]). W podobny sposób wypowiada się pierwszy synod Orleański z r. 511, ustanawia bowiem, że, o ile biskup przekaże duchownym winnicę lub ziemię do użytkowania, to niezależnie od tego, jak długo użytkowana ziemia będzie w posiadaniu tych duchownych, prawo przedawnienia nie powinno być brane pod uwagę i prawo kościoła do tej ziemi nie powinno ulec naruszeniu [206]). Jest to, jak wiadomo, jeden z artykułów przedstawionych następnie wraz z innemi do zatwierdzenia królowi. Czy jednak Chlodwig udzielił kościołowi tego przywileju, nie wiemy. Za to w Burgundji usiłowania kościoła osiągnęły zdaje się swój cel, gdyż osiemnasty artykuł synodu w Epaon z r. 517 mówi, iż na podstawie nakazu królewskiego żadna własność kościelna nie może ponieść straty, chociażby duchowny był w jej posiadaniu przez dłuższy okres czasu i chociażby nie wystawiono przytem żadnego dokumentu [207]); można więc wnioskować, iż żądania kościelne w Burgundji otrzymały sankcję królewską [208]). Zasada ta staje się obowiązującą w kościele frankońskim, który usiłuje nie odstępować od niej w ciągu całego wieku VI. Czwarty synod Orleański z r. 541 opierając się na tej zasadzie, jako na prawie kanonicznem, zastrzega się wyraźnie przeciwko jakimbądź uszczerbkom dla dóbr kościelnych z powodu przedawnienia [209]). Wyra-

---

[205]) Conc. Agath. 506 c. 59 Mansi T. VIII: „in ius proprium praescriptione temporis non vocentur, dummodo pateat ecclesiae rem fuisse".

[206]) Conc. Aur. 511 c. 23: „etiam si longa transisse annorum spatia conprebentur, nullum ecclesiae praeiudicium patiatur ne saeculari lege praescriptio, quae ecclesiae aliquid impediat... opponatur".

[207]) Conc. Ep. 517 c. 18: „clerici quod etiam sine praecatoriis qualibet diuturnitate temporis de ecclesiae remuneratione possederint, cum auctoritate domini gl. principis nostri in ius proprietarium praescriptione temporis non vocetur, dummodo pateat ecclesiae rem fuisse".

[208]) W rozumowaniu swem idę za Loeningem, 1. c., 292 n. 2.

[209]) Conc. Aur. 541, c. 18: „Proprietate ecclesiae non violat in alios quamvis longa possessio", c. 35: „nec ecclesiae in obiecto veniant tempore legibus constitute".

zem tych samych roszczeń kościoła jest trzynasty artykuł wyżej wymienionej praeceptio [210]). Kościół uznając w nim ogólną zasadę prawa przedawnienia dąży jednocześnie do ograniczenia tego prawa przez wprowadzenie zastrzeżenia, by posiadanie dobra kościelnego opierało się na sprawiedliwym początku posiadania. Sformułowane w tej postaci prawo przedawnienia w praeceptio zapewnia kościołowi szczególne prawa i zabezpiecza jego interesy jako całości, godząc jednocześnie w prawa poszczególnych jednostek duchownych. Duchowni bowiem nie mogą powołać się na ich „*iuxta possesionis initio*". Tem samem wszystkie nadania dóbr kościelnych, dokonywane na rzecz kogoś z duchownych, mają pozostać według formuły praeceptio własnością kościelną, pomimo pozostawania jej u tych duchownych w trzydziestoletniem nieprzerwanem posiadaniu [211]).

Na zakończenie tego rozdziału musimy wspomnieć jeszcze o usiłowaniach kościoła na polu spraw podatkowych. Synody nie wykazują pod tym względem specjalnego zainteresowania, poza paru bowiem uchwałami, dotyczącemi żydów, występujących zdaje się w roli poborców ceł [212]), nie spotykamy tu żadnych bliższych danych. Zato o nastrojach i tendencjach duchowieństwa świadczą przykłady z historji Franków Grzegorza z Tours.

Wszystkie próby monarchów nałożenia nowych podatków na ludność lub odnowienia starych nieściąganych poborów rozbijają się z jednej strony o przesądy, tkwiące w duszach ówczesnego świata, a więc i samych królów [213]), z drugiej o opór duchowieństwa [214]). Postawa Iniorius [215]), Eufronjusa [216]) i samego bi-

---

[210]) Praeceptio 614 c. 13: „Quicquid ecclesia, clerici vel provincialis nostri intercedente tamin iusto possesionis inicio, per triginta annos inconcusso iure possedisse probantur, in eorum dicione respossessa permaneat nec actio tantis aevi spaciis sepulta ulterius contra legum ordine sub alequa repetitione consurgat, possesionem in possessoris iure sine dubio permanentem". Patrz Handelsman, o. c., 45—47.

[211]) Loening, o. c., 287—295.

[212]) Conc. Arvern. 535, c. 9; Conc. Matisc. 583, c. 13; Conc. Paris 614, c. 17, patrz wyżej n 144.

[213]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 2; V, 34; VII, 42; IX, 30.

[214]) Gr. Tur. H. Fr. V, 28. W czasie buntu w Limoges z powodu nowych podatków opaci i kapłani uczestniczą rzekomo w paleniu ksiąg podatkowych. O roli bpów patrz niżej n. 215, 216, 217.

[215]) Gr. Tur. H. Fr. IV, 2.

[216]) IX, 30.

skupa Grzegorza [217]), występujących przeciw nakładaniu nowych ciężarów na ludność świadczą aż nadto dobrze o zamierzeniach episkopatu merowińskiego. Poza pobudkami religijnemi nakazującemi biskupom bronić wiernych przed uciskiem fiskalnym, zarysowuje się tu bardzo wyraźna tendencja biskupów do wyzwolenia dóbr kościelnych i ludzi kościelnych od wszelkich obowiązków podatkowych. Najlepszym wyrazem tych dążeń kościoła merowińskiego może być wspomniana już parokrotnie przez nas praeceptio, która w swym jedynastem artykule rozstrzyga sprawę ściągania poborów państwowych i wszelkich opłat w myśl najszerszych dezyderatów kościoła [218]). Jeżeli chodzi o sankcję królewską w sprawach podatkowych, to szukać jej musimy znowuż w edykcie Chlotara II. Ósmy artykuł edyktu [219]) nie wspomina ani słowem o kościele, ale ujmuje sprawy podatkowe ogólnie, obejmując tem samem i kościół. W odpowiedzi swej król łaskawie obiecuje poddać zbadaniu i naprawie, o ile gdziekolwiek nowy podatek zostanie nałożony niesprawiedliwie i o ile lud będzie go reklamował. W sprawach więc podatkowych, jak widzimy, król nie rezygnuje ze swych wpływów, zastrzegając się jedynie przeciwko nadużyciom podatkowym.

---

[217]) Ibidem.

[218]) Praeceptio 614 c. 11. „Agraria, pascuaria vel decimas percorum ecclesia pro fidei nostrae devotione concedemus ita ut actor aut decimator in rebus ecclesiae nullus accedat. Ecclesiae vel clericis nullam requirant agentes publici functionem qui avi vel genetoris (aut germani) nostri immunitatem meruerunt". Patrz Handelsman, o. c., 42 in.

[219]) Chloth. II edict. c. 8: „ut ubicumque census novus impie additus est et a populo reclamatur iuxta inquesitione misericorditer emendetur".

ZAMKNIĘCIE

Reasumując długi szereg danych, mających na celu rzucić światło na działalność społeczno - polityczną kościoła merowińskiego wieku VI, przychodzę do wniosku, że wymieniona działalność zmierzała stale, konsekwentnie i programowo do pewnego określonego celu — uniezależnienia kościoła merowińskiego od państwa, zarówno w dziedzinie stosunków społecznych, jak i państwowych.

Jednocześnie muszę podkreślić, że nie mogę traktować programu kościoła merowińskiego jako nowego i odrębnego, któryby wypływał tylko z potrzeb młodego stosunkowo kościoła merowińskiego. Przeciwnie, uważam go za wyraz ogólnych programowych dążeń starszego odeń powszechnego kościoła katolickiego zarówno w dziedzinie życia społecznego, jak i państwowego.

Humanitarno - społeczna działalność kościoła frankońskiego nie jest jedynie wynikiem usiłowań synodów frankońskich, jak to zaznaczaliśmy niejednokrotnie. Wypływa ona z idei ogólnochrześcijańskiej niesienia pomocy uciskanym i nieszczęśliwym. Etyka chrześcijańska zasilana w dużej mierze z najszlachetniejszych źródeł filozofji starożytnej pogłębia tylko z biegiem czasu szereg zagadnień społecznych, ujmując je z punktu widzenia chrystjanizmu. Opieka nad więźniami, zwłaszcza wykup jeńców, sięgają, jak twierdzą niektórzy uczeni, czasów wędrówki narodów. Prawo azylu znane jest też od czasów starożytnych. To też kościół frankoński kultywując w dalszym ciągu akcję miłosierdzia rozszerza tylko ideje, kiełkujące już od najdawniejszych czasów. Pod wpływem nowych warunków społecznych i politycznych i nowych pierwiastków ideologicznych, budzących się w młodem państwie Franków, pierwotne ideje humani-

tarno - społeczne ulegają tylko pewnej mutacji, nie zmieniając jednak w zasadzie podstaw ideologji kościoła i głównych wytycznych jego programu.

Badając program kościoła Galji merowińskiej VI stulecia na tle stosunków politycznych dochodzimy również do wniosku, iż program ten nie jest nowy; przeciwnie, w swej linji rozwojowej jest on dalszym ciągiem programu kościoła powszechnego. Liczne analogje zachodzące między uchwałami synodów frankońskich i kanonami dawnych synodów galijskich, rzymskich i jeszcze wcześniejszych t. zw. ekumenicznych są zbyt uderzające, by choć na chwilę mieć co do tego jakieś wątpliwości. Wprawdzie od Chlodwiga poczynając zrywa się faktyczna i formalna łączność kościoła frankońskiego z Rzymem papieskim; kościół frankoński podporządkowuje się bowiem do pewnego stopnia prawom państwa i uniezależnia się faktycznie od stolicy apostolskiej, nie zrywa jednak pomimo to ideowego związku z kościołem powszechnym. Inaczej zresztą być nie może. Zasady obowiązujące kościół katolicki powszechny kierują „po przez Alpy" także życiem katolickiego kościoła frankońskiego. Stąd te same dążenia, ten sam program. Różnice wyłaniają się jedynie z powodu uwzględnienia warunków miejscowych, konstelacyj, konjunktur politycznych i ujawniają się w uchyleniach od zasadniczej linji programowej i w osłabieniu lub w zwiększeniu napięcia akcji zmierzającej do osiągnięcia zakreślonego celu. Przykładem wymienionych warunków odrębnych może służyć chociażby wiekowa walka episkopatu frankońskiego o uniezależnienie wyborów biskupich od władzy króla, którego ci sami biskupi są poddanymi, przykładem — istniejący w państwie frankońskiem zakaz wstępowania do stanu duchownego bez zezwolenia króla lub jego comesa, przykładem — ścieranie się pierwiastków rzymskiego i germańskiego przy kształtowaniu się pojęć na przywilej azylu. Pozatem i tu i tam taka sama troska i krzewienie dyscypliny i posłuchu wśród niższego duchowieństwa, takież same zakazy potajemnych związków duchownych przeciw biskupom, takie same ujęcie sprawy sądów świeckich dla duchownych, wreszcie takie same rozumienie zasady nietykalności dóbr kościelnych.

Dążąc do zrealizowania swego programu kościół frankoński przenika swemi wpływami jak najszersze dziedziny życia; wpływy jego napotykają wkrótce na wpływy rosnącej w potęgę wła-

dzy państwowej. Stają więc obok i naprzeciw sobie dwie siły: biskup i król, obaj świadomi swych celów i dróg. Powodów do starć aż nadto. Biskup jest w umysłach wiernych pośrednikiem między Bogiem i ludem. Ale i władza króla w pojęciu jego spółczesnych pochodzi od Boga. Król jest suwerenem, suwerenność jest mu nadana od Boga; król nie może zgodzić się na jakiebądź ograniczenie swej władzy. Stąd jasne, iż zgodnie z wymienioną koncepcją suwerenności, król jako nieograniczony władca, uważa za swą prerogatywę, a może i obowiązek interwenjować w sprawach kościelnych. Przedewszystkiem król rości pretensje do spółudziału w nominacji biskupów. Od Chlodwiga poczynając mianowanie i potwierdzanie biskupów przez królów staje się faktem dokonanym. Królowie merowińscy niezawsze jednak utrzymują się w granicach należnych im praw. Z przytaczanych przez nas licznych przykładów widzimy, jak rzadkiem jest kanoniczne obsadzanie katedr biskupich. Toteż kościół merowiński opierając się o kanony kościelne i dekrety papieskie dąży wytrwale do ograniczenia roszczeń swych suwerenów. Przez cały niemal wiek VI biskupi przypominają wiernym odwieczną zasadę kanoniczną, usiłując tą drogą zmusić czynniki państwowe do poszanowania prawa kościelnego.

Dążność episkopatu merowińskiego do wyemancypowania się z pod władzy królewskiej na terenie biskupów składa się na jedną z głównych wytycznych jego programu politycznego. Dążenia kościoła napotykają na opór ze strony monarchów. Nietylko samowola poszczególnych panujących, ale przedewszystkiem samoobronny instynkt władców, jako przedstawicieli pierwiastka państwowego, sprzeciwiają się zrealizowaniu wymienionych dążeń kościoła. Nie będąc narazie w stanie złamać oporu królów, kościół zmienia taktykę, przystosowując ją do warunków chwili i do układu sił społecznych. W warunkach dla siebie niekorzystnych kościół przemilcza swe programowe żądania, lub idzie na kompromisy. W warunkach sprzyjających dostojnicy kościoła występują śmielej, wracając do pierwotnej koncepcji programowej. Synody Orleańskie są najlepszym tego dowodem, jak kościół wykorzystowuje panowanie bogobojnego króla Childeberta I. Praktyczny zmysł życiowy nie pozwala jednak biskupom robić narazie zbyt wielkiego wyłomu w pojęciach spółczesnych o władzy królewskiej. Oględność nakazuje im czynić narazie pewne ustępstwa na rzecz króla, stąd formuła *„cum vo-*

luntate regis iuxta electionem". Ale już na synodach paryskich w latach 556 — 558, a później w r. 614 kościół stara się jakby cofnąć koncesje uczynione w r. 549 na rzecz króla i wymaga powrotu do ścisłego przestrzegania prawa kanonicznego. To falowanie, opadanie i wzmaganie się żądań kanonicznego obsadzania katedr biskupich zarysowuje się tak wyraźnie. że możnaby je wykreślić nawet w postaci pewnej krzywej graficznej.

Nie mniej wyraźnie zaznacza się programowość kościoła merowińskiego w dziedzinie dążeń zmierzających do uniezależnienia duchowieństwa od sądów państwowych. Walka na tem polu toczy się również przez cały wiek szósty i początek wieku siódmego. Ale, gdy w pierwszych dziesiątkach wieku szóstego episkopat uznaje kompetencję sądów świeckich dla duchownych w sprawach cywilnych i kryminalnych, zakazując tylko duchownym pociągania kogokolwiek przed trybunał państwowy bez pozwolenia biskupa, to w połowie tegoż wieku szóstego kościół występuje już przeciwko samej zasadzie kompetencji sądów świeckich, żądając interwenjowania biskupa. W końcu zaś wieku szóstego żąda zupełnie wyraźnie sądów duchownych nietylko dla samych duchownych, ale też i dla t. zw. „iuniores" kościoła, a nawet rozszerzenia kompetencji sądów duchownych na wyzwoleńców i wdowy.

Na jeden z następnych punktów programu politycznego składa się dążność episkopatu merowińskiego do rozciągnięcia kontroli swojej nad działalnością urzędów państwowych.

Dążąc do wyemancypowania się z pod zależności władzy świeckiej, kościół merowiński rozwija jednocześnie bardzo wyraźną akcję programową w celu utrzymania przywilejów kiedykolwiek zdobytych, jak n. p. przywileju azylu.

Wreszcie nie mniej ważnym punktem programu politycznego są postulaty kościoła frankońskiego na polu spraw majątkowych. Troska kościoła o nieuszczuplanie stanu posiadania zmusza go do bronienia się przed roszczeniami królów, przed gwałtami jego dostojników, przed pretensjami ofiarodawców i ich spadkobierców, a nawet przed zachłannością swych własnych biskupów.

Te najważniejsze programowe dezyderaty kościoła ujęte w postaci uchwał synodów pozostają i nadal żądaniami; obowiązują one coprawda stan duchowny i wiernych synów kościoła, nie posiadają natomiast mocy prawnej w stosunku do państwa i je-

go obywateli. Dopiero Chlotar II w swym edykcie z r. 614 sankcjonuje niektóre z tych żądań.

Sprawę elekcji biskupiej edykt załatwia kompromisowo; przyznaje wolność wyborów ludności i duchowieństwu, zastrzega jednak dla korony prawo sankcji dokonanej elekcji, oraz ocenę wybranego kandydata.

Postulaty zmierzające do uzyskania sądów duchownych dla duchowieństwa i dla t. zw. *„iuniores ecclesiae“* zostają rozstrzygnięte przez edykt również połowicznie. Według przyjętej przez nas interpretacji małozrozumiałego artykułu edyktu, państwo zobowiązuje się coprawda, iż nikt z duchownych nie zostanie osądzony przez sędziego świeckiego bez oczywistej winy, nie zwalnia jednak niższego duchowieństwa od sądów świeckich. Sądy duchowne zostają uznane dla kapłanów i diakonów, reszta zaś duchowieństwa w dalszym ciągu ma podlegać jurysdykcji sędziów świeckich. Zwycięstwo kościoła jest więc i na tem polu niecałkowite.

Dążenie episkopatu merowińskiego do uzyskania kontroli nad urzędnikami państwowymi nie zostaje wogóle poruszone w edykcie.

Przywilej azylu, o który episkopat merowiński musi toczyć walkę, zostaje wprawdzie usankcjonowany jeszcze przedtem przez decretio Chlotara I. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo, jakie ten przywilej kościelny przedstawia dla państwa, trudno przypuścić, by mógł on być utrzymany w życiu w postaci pożądanej przez kościół.

Co się tyczy żądań dotyczących spraw majątkowych, to chyba najmniej możemy w tym wypadku mówić o zrealizowaniu postulatów kościoła. Walka o nietykalność dóbr kościelnych tocząca się między episkopatem merowińskim i koroną, kończy się dopiero w przyszłości za Karolingów, wcale nie po myśli biskupów.

A jednak pomimo tak niepełnych wyników, edykt zawiera szereg przesunięć na korzyść władzy kościelnej; kościół merowiński zdobywa pewne prawa, których negować nie możemy. Otrzymanie od korony gwarancji, iż odtąd będzie przestrzegana reguła wolnych wyborów biskupów, że nikomu z duchownych czynniki państwowe nie będą okazywały protekcji bez wiedzy biskupa, że kapłani i duchowni będą podlegali sądom biskupim, że nikt z duchownych nie będzie osądzony, zanim nie będzie dowiedziona oczywistość winy, że wyzwoleńcy nie będą sądzeni

przez samego judexa, lecz także przez kogoś z ich przełożonych duchownych, że porwanie mniszki nawet na mocy wyłudzonego podstępnie nakazu będzie karane, wszystko to należy uznać za pewne zdobycze realne, tem realniejsze, że zostały one zdobyte z niemałym trudem.

W tem miejscu nie możemy nie wyrazić podziwu dla energji i konsekwencji, z jaką wyżsi dostojnicy kościoła frankońskiego dążyli w myśl swego programu do raz wytkniętego przez siebie celu. Tembardziej, że mimowoli nasuwa się pytanie, skąd ci duchowni czerpali spoistość i siłę swej organizacji stanowej? Bo przecież nawet najbardziej kanonicznie mianowani biskupi pochodzili z niższego duchowieństwa, dla których rok praktyk religijnych zastępował nieraz wymagane w późniejszych wiekach długie ćwiczenie się w dyscyplinie kościelnej. Wreszcie i sam stan biskupi podlegał raz po raz dopływowi nowych elementów dzięki obsadzaniu katedr biskupich przez osobników świeckich, których jedyną kwalifikacją w oczach królów było to, że należeli oni do grona ich ulubieńców. Zbyt wiele więzów doczesnych łączyło episkopat ówczesny ze społeczeństwem świeckiem, którego jeszcze do niedawna byli świadomymi członkami, a którego nadal mogli nawet pomimo swej woli pozostawać członkami podświadomymi. Te same wymieniane tylekroć przez nas uchwały synodów świadczą dobitnie o tem, jak cienką i kruchą wydawała się często powłoka organizacji kościelnej, spajająca ten różnorodny pod względem wykształcenia duchownego i ogólnego, oraz pod względem pochodzenia tłum w jedną całość stanową. A pomimo to widzimy, jak wielkich stosunkowo rzeczy z jego punktu widzenia dokonał episkopat frankoński na przestrzeni jednego stulecia. Skąd czerpał więc swe siły moralne, jeżeli nie z siebie. Czerpał je z wielkiej potężnej idei idącej „po przez Alpy".

Z miasta wiecznego, ze stolicy pierwszego biskupa kościoła, szły na cały świat dekrety i nakazy do wiernych, przypominające , że kościół jest najwyższą władzą w życiu doczesnem, władzą wyższą, ponad władzę świecką. Słaba była naówczas jeszcze organizacja kościoła powszechnego, wielkie były trudności techniczne w utrzymywaniu w ścisłej łączności olbrzymich ziem zamieszkałych przez wiernych, rwały się raz po raz nici nawiązane z takim mozołem w czasach ciągłych przeobrażeń państwowych. Ale widocznie idea była silniejsza od przeszkód materjal-

nych. Legenda, otaczająca miasto relikwij świętych, miasto pierwszych męczenników chrześcijańskich, siedzibę apostołów, była widocznie zbyt potężna, by wpływ jej na masy chrześcijańskie miał zamrzeć, przeciwnie potężniał z czasem. Daleki, niewidzialny pierwszy biskup kościoła, namiestnik Chrystusa, wspierany tradycją soborów powszechnych stawał się wodzem duchowym licznych rzesz „żołnierzy kościoła". Wśród tych rzesz znaleźli się i duchowni kościoła frankońskiego. Borykając się z trudnościami, walcząc przeciw swej władzy państwowej nie czuli się oni odosobnieni, walczyli bowiem w imię jednej wspólnej idei płynącej z Rzymu, owej przyszłej stolicy powszechnego kościoła katolickiego.

TREŚĆ.

M-ME STANISLAS MICHAŁOWICZ

LE PROGRAMME SOCIAL ET POLITIQUE DE L'EGLISE FRANQUE AU VI SIÈCLE.

(Résumé)

Aucun problême n'a peut - être suscité autant d'études et de travaux, que la question de l'histoire de l'Eglise Franque. Les autorités scientifiques telles que Loening, Hauck, Hinschius, Duchesne, Fustel de Coulanges, Vacandard, Glasson, Waitz, Brunner, Dopsch et beaucoup d'autres nous ont fait connaître l'organisation de l'Eglise Franque et ont demontré les rapports reciproques de l'Eglise et de l'Etat à cette époque. Il existe égalemnet des travaux spéciaux consacrés aux differents problèmes concernant cette question. L'élection des évêques, la justice ecclesiastique, la question des églises privées ont été l'objet des études de Hauck, Vacandard, Cloché, Sohm, Nissl, Stutz, Schubert, Fournier, Genestal.

Aucun de ces auteurs cependant n'a pas envisagé la question de cette église au point de vue de son programme.

Mon travail a pour but d'attirer l'attention sur ce point là justement et de montrer les tendances, qui se manifestaient dans le programme de l'Eglise mérovingienne, en ce qui concerne ses rapports à la société de cette époque et à l'Etat. Il s'agissait donc d'étudier la question d'une façon un peu différente de celle employée jusqu'à présent. Cette thèse est basée sur les résolutions des conciles, datant de l'époque antérieure. Je tiens à faire remarquer, que je suis d'accord avec la conception du professeur Handelsman, qui dans son travail „Le soi — disant précepte de 614" considère que les prescriptions de „Praeceptio" contiennent les tendances du programme de l'Eglise des Francs.

Dans la première partie de mon ouvrage, je tache d'éclairer la question des relations, qui existaient entre l'Eglise mérovingienne et le pape de Rome et d'établir, si cette Eglise était soumise à Rome effectivement ou uniquement au point de vue moral. En me basant sur les lettres des papes. les conciles francs du VI-me siècle et en partie sur Grégoire de Tours, j'arrive à cette conclusion, que l'Eglise de la Gaule à l'époque mérovingienne, bien que liée d'une façon assez faible avec le Saint Siège, gardait cependant un contact morale avec les papes de Rome pendant tout le VI-me siècle. Il est vrai, que le Pape n'exerce plus ses droits souverains sur l'Eglise des Francs, mais il ne renonce pas non plus à ses privilèges antérieurs vis-à-vis de celle-ci et s'efforce de maintenir son prestige de l'instance morale suprême de l'Eglise Gauloise.

Toute une série de papes tachent dans ce but de faire de la métropole d'Arles un centre de vie religieuse de la Gaule, les évêques de cette métropole jouant un rôle d'intermédiaires entre le Saint Siège et l'Eglise des Francs. Bien que les efforts des papes quant à ce sujet, même des papes aussi énergiques, que Grégoire le Grand, ne donnent pas des résultats réels, car l'Eglise des Francs a rompu progressivement les liens, qui l'unissaient avec le Saint-Siège, il faut reconnaitre cependant que l'autorité morale du Pape, comme premier évêque du Monde Catholique, continue à persistet.

Combien on tenait compte des décisions des papes et des decrets du Saint-Siège prouvent les synodes des Francs du VI-me siècle. Ces synodes se basent plus d'une fois sur les „decreta sedis apostolicae" et les canons des conciles antérieur. L'église de la Gaule mérovingienne, tout en présentant les caractères d'une église nationale, continue néanmoins à faire partie de l'Eglise catholique. L'unité de l'église des Francs avec l'église catholique se manifeste par la tradition des synodes et par les résolutions prises par ces conciles Rien qu'un coup d'oeil sur les conciles francs du VI-me siècle démontre nettement qu'une seule et même idée directrice les animait.

Dans la deuxième partie, j'étudie le rôle et l'importance des évêques, dans la vie sociale et politique de l'Etat des Francs. Après avoir insisté sur le caractère moral de l'autorité des évêques, leur instruction et leurs richesses, comme causes principales de la haute situation, qu'ils possedaient, je m'arrête plus longuement sur l'élément matériel qui avait une grande importance dans la vie de l'Eglise.

Après avoir demontré, quelles étaient les sources principales des richesses de l'Eglise et après avoir constaté l'activité des évêques dans la vie économique du pays, je tache de montrer comment les évêques arrivent progressivement à obtenir la suprématie de leur „civitatis" sur les autres forces et notamment sur les „comes". Au fur et à mesure qu'augmente le pouvoir des évêques, les autorités de l'Etat perdent ce que gagnent les évêques. Les représentants du pouvoir de l'Eglise et les autorités de l'Etat en agissant sur le territoire de la même „civitatis" doivent fatalement se heurter les uns contre les autres, d'autant plus quil ne manque pas des causes de conflits. Ensuite je passe aux relations qui existaient entre les rois et les évêques. Après avoir donné la caractéristique générale des rois mérovingiens, je souligne leur loyauté vis-à-vis des évêques, comme autorité, faisant loi dans les questions d'ordre moral. Les rois laissent aux évêques la liberté d'action complète, en ce qui concerne les dogmes et la discipline de l'Eglise. Tous les rois mérovingiens admettent qu'ils ont des devoirs envers l'Eglise, tout en reconnaissant, que ces devoirs dépendent uniquement de leur bonne volonté et de leur conscience. Nous voyons, que suivant le tempérament de ces rois et suivant la façon, plus ou moins juste dont ils envisagent la situation de l'Etat, ils se comportent différemment par rapport aux évêques. Tandis que certains d'entre eux ont une tendance à regler les questions à l'amiable, d'autres en pleine conscience des suts qu'ils poursuivent, s'opposent au danger, qui les menace de la part de l'Eglise.

Aucun des rois mérovingiens, en connaissance de l'importance que présente son pouvoir absolu, ne cède en faveur de l'Eglise, qui devient de plus en plus puissante, les privilèges qui lui appartiennent. Les évêques doivent se

soumettre, de même que les autres sujets, à la même loi. Les évêques de leur côté, tout en reconnaissant, que les rois sont des envoyés de Dieu, n'oublient pas qu'ils sont les gardiens des canons. Ils s'opposent souvent à la couronne. Par suite de l'existence de ces deux puissances, aussi divergeantes, les conflits sont inévitables. Il est question de ces conflits dans la dernière partie du travail en question.

Dans la troisième partie je passe à l'analyse détaillée du programme de l'Eglise et j'insiste sur deux éléments essentiels de sa structure Nous voyons d'une part se manifester nettement l'effort systématique des évêques mérovingiens en vue d'augmenter leur influence sur le peuple et d'autre part nous remarquons qu'ils tendent à rendre l'Eglise indépendante de l'Etat. En procédant à fortifier sa situation dans le peuple, l'Eglise des Francs s'efforce avant tout à maintenir l'autorité de l'évêque sur le clergé inférieur. Puis en s'appuyant sur l'armée de ses soldats ecclesiastiques et sur ses immenses richesses matérielles, l'Eglise travaille a developper une action sociale de grande envergure. A cet effet elle tache d'exercer son influence dans les divers domaines de la vie et d'augmenter son prestige dans les diverses classes de la population. Ces efforts, d'abord presque inconscients, deviennent de plus en plus conscients des buts poursuivis par l'Eglise.

En étudiant les diverses parties du programme social, j'insiste sur sa tendance à généraliser la protection de l'Eglise sur les eslaves les affranchis et les classes faibles de la population, c'est-à-dire, les pauvres, les prisonniers, les malades, les veuves, les jeunes filles, par conséquent sur les éléments, qui à l'epoque où regnait la force brutale, étaient complétement dépourvus de toute protection.

Je considère, que l'ensemble de cette activité des évêques Francs ne présente qu'une continuité avec l'action remontant aux temps apostoliques. D'autre part, cette action démontre le caractère utilitaire, car en dehors des idées humanitaires et religieuses on voit se manifester ici des tendances d'ordre matériel, économique et social. (Ceci n'a pas été souligné d'une façon suffisament nette dans les travaux parus à ce sujet jusqu'à présent).

Tout en englobant les différentes manifestations de la vie sociale et en la pénétrant par ses influences, les évêques mérovingiens s'efforcent en même temps de s'affranchir de la tutelle de l'Etat. Les tendances politiques des évéques se heurtent bien entendu à une résistance des autorités de l'Etat. Il en résulte, que tout en parlant du programme nous sommes obligés par la force le choses d'étudier le conflit, qui s'engage entre la couronne et l'Eglise. D'accord avec la conception souveraine, dont il a été question tout à l'heure, le roi en qualité de monarque absolu ne consent pas à amoindrir son pouvoir. Tout en considérant, qu'il appartient et même qu'il est de son devoir d'intervenir dans les affaires de l'Eglise, il prend la parole avant tout, quand il s'agit de nommer un évêque. Depuis Clovis les rois nomment et confirment les nominations des évêques. Mais les rois ne restent pas toujours dans les limites de leurs droits. Dans l'Etat des Francs on voit de plus en plus rarement les nominations canoniques aux chaires episcopales. Les évéques, en se basant sur les canons de l'Eglise et sur les decrets des papes, s'efforcent de reduire les appetits de leurs souverains. L'église des Francs adapte sa tactique aux circonstances du moment et à l'equilibre des forces sociales. Lorsque les cir-

constances sont défavorables pour l'Eglise, celle-ci ne manifeste pas les tendances de son programme et s'incline à regler les questions litigieuses à l'amiable. Lorsque les circonstances deviennent favorables, les seigneurs ecclesiastiques deviennent plus audacieux et reviennent à la conception primitive de leur programme. Ces fluctuations, les ascensions et les chutes des exigences des évêques, en ce qui concerne les nominations aux chaires episcopales, se dessinent tellement nettement qu'on pourrait les représenter à la rigueur sous forme d'une courbe graphique.

On voit non moins nettement se manifester l'exécution du programme de lEglise mérovingienne en ce qui concerne l'affranchissement du clergé de la justice de l'Etat. A ce sujet on voit se dérouler une lutte pendant tout le VI-me siècle. Au cours de premières dizaines d'années du VI-me siècle, les évêques reconnaissent la compétence des tribunaux civils en ce qui concerne les affaires civiles et criminelles du clergé. Ils s'opposent uniquement à la traduction devant le tribunal de l'Etat d'un ecclésiastique, sans obtenir une autorisation à cet effet de l'évêque. Vers la moitié du VI-me siècle, l'Eglise se dresse dejà contre la compétence même des tribunaux civils, en ce qui concerne le clergé et réclame dans ces cas une intervention de l'Evêque. A la fin du VI-me siècle elle demande d'une façon tout à fait nette la création des tribunaux ecclésiastiques non seulement pour le clergé, mais aussi pour ce qu'on appelle les „iuniores" de l'Eglise et même pour les veuves et les esclaves affranchis.

En prenant la partie de la population opprimée des vierges, des veuves, des esclaves affranchis et des pauvres menacés par la violence et l'injustice des fonctionnaires du rois, l'Eglise mérovingienne ne se borne pas à leur porter secours, mais elle condamne en même temps l'injustice et s'efforce de la punir pour ennayer le mal. Ainsi l'Eglise prétend vouloir contrôler les actes du fonctionnaire de l'Etat. Il y a lieu de faire remarquer également, que l'Eglise franque attribue une grande importance dans son programme à la question de la propriété privée. Le souci de l'Eglise à garder ses biens matériels, l'obligeait à se défendre contre les appetits des rois, contre la violence des dignitaires de l'Etat, contre les exigences des donateurs et des leurs successeurs et même contre l'avidité de ses propres évêques.

Avec non moins d'énergie, l'Eglise développe une autre action prévue par son programme et qui consiste à conserver à l'Eglise le droit d'asyle. Il s'agit ici, non seulement, de protéger les réfugiés, d'ailleurs souvent désagréables à l'Eglise elle même, mais encore de maintenir l'autorité, le prestige du pouvoir de l'Eglise, ici intervient également la crainte de céder à l'Etat un privilège, qui lui a été dejà octroyé précedement.

Reste encore un élèment de conflit entre l'Eglise mérovingienne d'un coté et la couronne et peut être même les puissants seigneurs civils d'autre coté. Il s'agit de ce qu'on appelle „patrocinium". C'est surtout le clergé inferieur, qui reclamait souvent des droits à ce sujet. Bien entendu l'Eglise franque lutte contre ce danger avec toute son énergie. Ces pretentions et ces exigences n'ont cependant, pendant toute la durée du VI-me siècle, aucune force légale par rapport à l'Etat et ses sujets Ce n'est qu'en 614, que Clotaire II, dans son édit, sanctionne certaines de ces pretentions. Quoique l'édit en question ne constitue pas encore une victoire complète de l'Eglise, il marque cepen-

dant un progrès en faveur du pouvoir de l'Eglise. Celle-ci obtient certains droits, qu'on ne saurait pas contester. Elle sait que dorénavent l'Etat n'interviendra plus dans les élections des évêques, que les fonctionnaires de l'Etat ne protègeront plus des personnes ecclesiastiques à l'insu de l'évêque, que les prêtres et les diacres seront soumis à la jurisdiction de l'Eglise, qu'aucun des prêtres ne sera plus condamné avant que sa faute ne soit prouvée, que les esclaves affranchis, qui sont protégés par l'Eglise, ne seront plus jugés par le „judex" sans l'assistance de l'autorité ecclésiastique, que l'enlèvement d'une religieuse, en vertu d'un ordre obtenu par la ruse, sera puni. Tout cela prouve nettement, que l'Eglise a obtenu des gains réels, d'autant plus que pour avoir ceci il a fallu vaincre de grandes difficultés.

En récapitulant, ce qui a été dit, je conclue, que l'activité sociale et politique de l'Eglise mérovingienne, au cours du VI-me siècle poursuit d'une façon constante et systématique des buts inclus dans son programme. Ces buts consistent à rendre l'Eglise indépendante de l'Etat dans le domaine social et politique. Il y a lieu de faire remarquer, que le programme de l'Eglise mérovingienne ne saurait être envisagé uniquement comme un programme nouveau et différent, adapté spécialement aux besoins de cette jeune Eglise. Au contraire il y a lieu de reconnaitre, que ce programme est basé sur des idées générales de l'Eglise catholique, concernant les questions sociales et politiques. Les analogies, qui existent entre les résolutions prises par les conciles Francs et les canons établis dans les conciles gaulois romains ainsi qu'aux synodes plus anciens notamment aux synodes „ecuméniques" sont tellement frappantes, qu'elles ne laissent aucun doute à ce sujet. Les seules différences, qui apparaisent, ne sont dues qu'aux conditions locales et aux conjonctures politiques. D'ailleurs ces différences ne se manifestent, que sous forme d'une augmentation ou d'une diminution de l'intensité de l'activité poursuivant des buts bien définis. Dans l'Eglise Franque, de même que dans l'Eglise générale, catholique, nous voyons apparaitre le même souci de propager l'idée de la discipline et de l'obéissance parmi le clergé inférieur, la même interdiction des conspirations et des complots ecclésiastiques contre les évêques. les mêmes idées sur les tribunaux civils pour les prêtres, les mêmes principes de l'inviolabilité des richesses matérielles de l'Eglise. Il ne pouvait pas en être autrement. L'eglise de la Gaule mérovingienne ne cesse nullement de faire partie de l'Eglise catholique. Par conséquent on retrouve dans l'Eglise gauloise les mêmes idées qui regnaient dans l'Eglise catholique. Aussi les divers points du programme de l'Eglise franque doivent fatalement correspondre à l'idée générale de l'Eglise Catholique.